كتاب المسامرة

فى شرح المسايرة

للكمال بن أبى شريف بن الهمام

فى علم الكلام

مع حاشية زين الدين قاسم على المسايرة. مفصولة بجدول

المسامرة فى شرح المسايرة

وشرحه الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفى

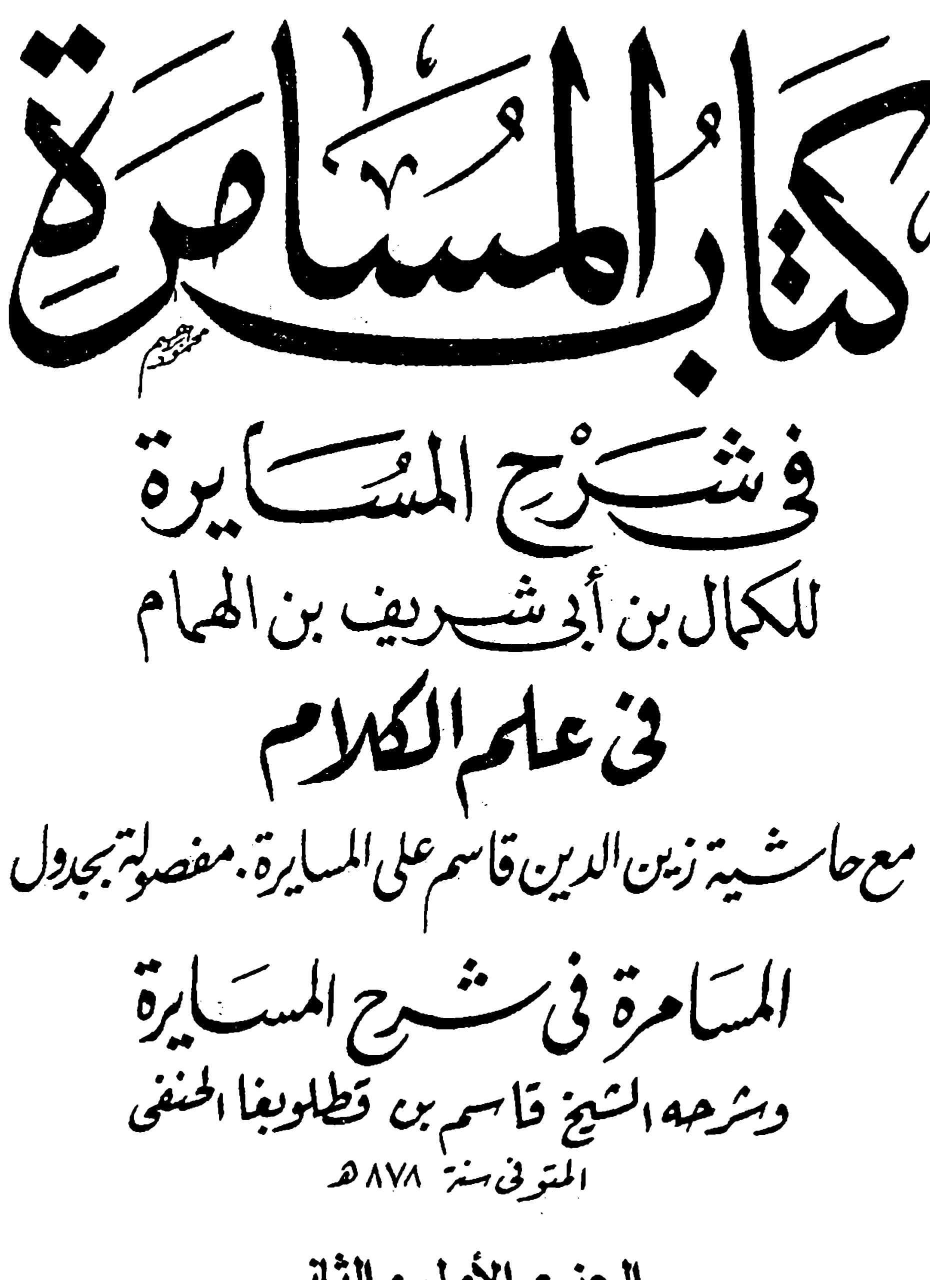
المتوفى سنة ٨٧٨ هـ

الجزء الأول والثانى

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف



الجزء الأول والثاني

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث
٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ابن الهمام ، محمد بن عبد الواحد بن مسعود ،
1388 - 1457 كتاب المسامرة في شرح المسايرة للكمال بن أبي شريف بن الهمام . مع حاشية زين الدين قاسم علي المسايرة مفصولة بجدول المسامرة في شرح المسايرة وشرحه / قاسم بن قطلوبغا الحنفي . ــ ط 01 ــ . القاهرة : المكتبة الأزهرية للتراث ، 2006 .
369 ص ؛ 24 سم
1- علم الكلام أ / ابن قطلوبغا ، قاسم (شارح)
2- العنوان
رقم دولي . - 119 - 315 - 977

رقم الإيداع : 9565 / 2006 م

240



المسامرة للكمال بن أبى شريف فى شرح المسايرة للكمال بن الهمام . فى علم الكلام . مع حاشية زين الدين قاسم على المسايرة . مفصولة بجدول

قال فى كشف الظنون (مسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة) للشيخ الامام كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد الشهير بابن الهمام . شرع أولا فى اختصار الرسالة القدسية للامام الغزالى * ثم عرض لخاطره الشريف استحسان زيادات على ما فيها فلم يزل يزيد حتى خرج التأليف عن المقصد الاول فصار تأليفا مستقلا غير أنه ساواه فى تراجمه . وزاد عليها فاتحة بعدها ومقدمة فى صدر الركن الأول . وينحصر الكتاب بعد المقدمة فى أربعة أركان . الاول فى ذات الله تعالى . الثانى فى صفاته . الثالث فى أفعاله . الرابع فى صدق الرسول وفى كل منها عشرة أصول . والمقدمة فى تعريف الفن . والخاتمة فى الايمان والاسلام * وشرحه الشيخ كمال الدين محمد ابن محمد المعروف بابن أبى شريف المقدسى * وسماه (المسامرة فى شرح المسايرة وتوفى سنة ٩٠٥ هـ
وشرحه الشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفى
المتوفى سنة ٨٧٨ هـ

الطبعة الثانية بمعرفة الفقير الى الله الغنى فرج الله زكي الكردي سنة ١٣٤٧
(بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر)

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن رسم على صفحات الكائنات دلائل توحيده * ورقم سطورها رسائل معلنة بوجوب وجوده الى كافة عبيده * والصلاة والسلام على أفضل من حباه من فضله بمزيده * محمد المصطفى وآله وأصحابه القائمين بنصر دين الله وتأييده * وتابعي سنته وجماعة صحابته فى تقويم العقد وتسديده * (وبعد) فهذا توضيح لكتاب المسايرة * فى العقائد المنجية فى الآخرة * تأليف شيخنا الامام العلامة أوحد علماء مصره * وواسطة عقد محقق عصره * كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد ابن عبد الحميد الشهير بابن الهمام جاد ضريحه بالرضوان صوب الغمام * وبوءه مولاه مبوأ صدق فى دار السلام * قصدت فيه تقريب معانيه . وتبيين مبانيه * وتقرير مقاصده * وتحرير معاقده * سائلا من الله سبحانه النفع به لى ولمن قرأه أو رقمه ولمن فهمه بعد أن فهمه * إنه تعالى ولى كل نعمة * وبه العون والتوفيق والعصمة قال المؤلف رحمه الله ورضى عنه ونفع بعلومه المسلمين (بسم الله الرحمن الرحيم

(بسم الله الرحمن الرحيم)

قال الشيخ الإمام العالم العلامة زين الدين قاسم الحنفى عامله الله تعالى بلطفه الخفى * الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين (وبعد) فان الفقير الى رحمة ربه الغنى قاسما الحنفى يقول ان بعض الاخوان قرأ علىّ كتاب المسايرة فى العقائد المنجية فى الآخرة تأليف شيخنا كمال الدين محمد بن همام الدين وسألنى أن أكتب له ما وقع فى التقرير فاجبته الى سؤاله مستعينا بالله انه حسبى ونعم الوكيل *

الحمد لله) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا بروايات حديث الابتداء كلها فني رواية لابي داود وابن ماجة والنسائى فى عمل اليوم والليلة كل كلام لايبدأ فيه بالحمدلله فهو أجذم . وفى رواية لابن حبان وغيره كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع وفى رواية للامام أحمد فى مسنده كل أمر ذى بال لايفتتح بذكر الله فهو أبتر أو قال أقطع * هكذا أورده فى المسند على التردد وفى رواية أوردها الخطيب فى كتابه الجامع لاخلاق الراوى وآداب السامع كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وفى الابتداء بالبسملة والحمد لله معا عمل بكل منها لان الابتداء بهما ابتداء بحمد الله وبذكر الله وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم وبلفظ الحمد لله * فان قيل انما الابتداء حقيقة ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين * وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء ببسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتهما معا متعذر * أجيب بوجهين أحدهما أن الابتداء محمول على العرفى الذى يعتبر ممتدا لا الحقيقى * فالكتاب العزيز مبدوء عرفا الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم * والكتب المصنفة مبدوؤها الخطبة التى هى البسملة والحمد والتشهد والصلاة حيث تضمنتها * الثانى أنّ المراد بالابتداء أعم من الحقيقى والاضافى * فالابتداء بالبسملة حقيقة وبالحمد بالاضافة الى ما بعده * وقد أجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة وتكلف * والباء فى باسم الله متعلقة بمحذوف تقديره هنا باسم الله أؤلف هذا الكتاب * والباء للملابسة على جهة التبرك فيكون المعنى متبركا باسم الله أؤلف أو أوضع فيكون التبرك فى تأليف الكتاب ووضعه بكماله لا فى ابتدائه خاصة فلذلك كان أولى من تقدير أبتدئ * والله علم للذات الواجب الوجود المستوجب لصفات الكمال ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق ومم هو وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الأسماء الحسنى ومطولات كتب التفسير والكلام * والرحمن

الرحيم اسمان عربيان بنيا للمبالغة من الرحمة * وأصل معنى الرحمة رقة فى القلب وانعطاف يقتضى التفضل و الاحسان على من رق له وهذا فى حق الله تعالى محال * ورحمته للعباد إما ارادة الانعام عليهم ودفع الضر عنهم فيكون من الصفات المعنوية . و إما نفس الانعام والدفع فيكون من صفات الافعال * وحمد الله تعالى هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله * وأما تعريف مطلق الحمد بأنه الوصف بالجميل الاختيارى أو بانه الثناء باللسان على الجميل الاختيارى فانه لا يتناول الثناء على الله تعالى بصفات ذاته لتعاليه عن وصفها بالصدور عن اختيار فانه معنى الحدوث * وما ذكر فى الجواب عن ذلك فى بعض حواشى الكشاف تعسف ظاهر . واللام فى الحمد يصح كونها للجنس وعليه صاحب الكشاف * وكونها للاستغراق واليه ذهب الجمهور * واللام فى لله يصح كونها للاختصاص وكونها للاستحقاق فالتقادير أربعة وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد * أما على الاستغراق فبالمطابقة وهو ظاهر اذ المعنى كل حمد مختص به تعالى أو مستحق له * وأما على الجنس فبالالتزام لان المعنى أن جنس المحامد مختص به تعالى أو مستحق له * ويلزمه أن لا يثبت فرد منها لغيره اذ لو ثبت فرد منها لغيره لكان الجنس ثابتا له فى ضمنه فلم يكن الجنس مختصا ولا مستحقا وذلك مناف لمدلول الحمد لله * ثم أن جملة الحمد لله اخبارية لفظا ومعنى * وكونها انشائية بمعنى أن قائل الحمد لله منشئ للثناء على الله سبحانه بمعناها وهو أن كل حمد مختص به أو مستحق له تعالى معنى لغوى لا ينافى كونها اخبارية اصطلاحا اذ ليس هو معنى الانشاء المقابل للخبر اصطلاحا وقد راعى المصنف رحمه الله براعة الاستهلال بالاشارة الى معظم العقائد من الذات الواجب الوجود بقوله لله والى صفات الالوهية والمعاد والنبوات بقوله (بارئ الامم) الخ والبارئ المنشئ وقيل الخالق خلقا بريأ من التفاوت والتنافر أى منشئ أنواع الحيوان أو خالقها قال تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه

الا أمم أمثالكم أو منشئ نوع الانسان أمة بعد أمة أو خالقهم كذلك خلقا بريأ مما ذكر والامة تطلق لمعان واللائق بها هنا الجماعة . وقد يخص بالجماعة الذين بعث اليهم نبي وهم باعتبار البعثة اليهم ودعائهم الى الله يسمون أمة الدعوة فان آمنوا كلهم أو جماعة منهم سمى المؤمنون أمة الملة (وولى النعم) أى مانح الامور المنعم بها عموما من الايجاد والامداد بالبقاء ومن السمع والبصر وسائر القوى الظاهرة والباطنة وكفاية المهمات . ودفع الملمات وخصوصا من سعة الرزق ونفاذ الامر والنهى والرفعة وغيرها (الذى لاراد لما حكم) أى لحكمه أو لما قضى بوقوعه أو بعدم وقوعه (ولا مانع لما أعطى وقسم) لان كل شئ فى قبضته * ومصرف على حسب مشيئته . إذ هو المالك لكل شئ سبحانه (المتفرد فى وجوده بالقدم) وسيأتى بيان معناه * واعلم أنه قد كثر استعمال المصنفين فى خطبهم لفظ المتفرد بصيغة التفعل وكذا المتوحد والمتقدس ونحوهما مع أن الاسماء توقيفية على المرجح وهو قول الاشعرى ولم يرد بذلك سمع وان ورد أصلها كالواحد والاحد أو ما بنحو معناه كالقدوس بالنسبة الى المتقدس وحينئذ فاطلاقها إما على قول القاضى أبى بكر الباقلانى وهو أنه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه به ولم يوهم نقصا وان لم يرد به سمع * أو على مختار حجة الاسلام والامام الرازى من جواز الاطلاق دون توقيف فى الوصف حيث لم يوهم نقصا دون الاسم * لان وضع الاسم له تعالى نوع تصرف بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له . وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة فى حقه تعالى بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقائد * وفى قوله (الحاكم على من سواه بالفناء والعدم) تنبيه على أنه مع تفرده بالقدم متفرد بالبقاء أيضا * وفى قوله (ثم يعيدهم) أى بعد إفنائهم (لفصل القضاء بينهم فيأخذ للمظلوم ممن ظلم) أى ممن ظلمه تنبيه على أن من الحكمة فى الاعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه وقد ورد فى الحديث اعادة البهائم لهذا التناصف * وفى قوله (ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى

وجرى به القلم) من عملها وجزائه (ويتدارك بعفوه من شاء ومن شاء منه انتقم) جرى على مذهب أهل السنة والجماعة من أن كلا من العمل وجزائه راجع الى المشيئة الالهية فلو شاء تعالى لما أثاب الطائع ولا أوجد منه طاعة . وان العاصى فى المشيئة ان شاء عفا عنه وان شاء عذبه خلافا لاهل الاعتزال فيهما وسيأتى ذلك فى محله (له الامر كله لا يسئل عما فعل واحتكم) أى حكم به أو أودعه من الحكم فى خلق مخلوقاته و إبداع مصنوعاته أوعما أحكمه من ذلك * وفيه اشارة الى أنه تعالى لا يجب عليه شئ نفيا لمذهب الاعتزال (والصلاة) وهى من الله تعالى الرحمة خص الانبياء من بين سائر البشر بالافراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيما لهم (والسلام) وهو تحية معناها الدعاء بالسلامة (على عبده ورسوله سيد العرب والعجم المبعوث الى الجن والانس) ولم يصرح باسمه الشريف تنبيها على الاستغناء بهذا الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة انفراده بهذا الوصف حدا يغنى بلوغه عن التصريح بالاسم اذ لا مرية فى أنه المخصوص بسيادة ولد آدم . ولا فى أنه المخصوص بالبعثة الى الانس والجن كافة (بالشرع القويم المشتمل على المصالح والحكم) العائد نفعها الى العباد المترتب ذلك لهم على شرعيتها ترتب ثمرة وفائدة على مثمر ومفيد كما هو مذهب أهل السنة لا أنها باعثة على شرعيتها كما يميل اليه كلام بعضهم الموافق لقول المعتزلة بأن أفعاله تعالى تعلل بالاغراض اذ الغرض ما لاجله إقدام الفاعل على فعله * وهو متعال عن أن يبعثه شئ على شئ (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار) بفتح الفاء أى الصفات التى يفتخر بها (والكرم) أى الجود وهو افادة ما ينبغى لا لعوض * كرر الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم لان الصلاة الاولى واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفا والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار اليه امتثالا لأمره المؤكد بالصلاة عند ذكره كما رواه الترمذى وغيره * والآل إما أصله الاهل كما اقتصر

عليه فى الكشاف أو هو من آل الى كذا يؤل اذا رجع اليه بقرابة أو رأى أو غيرهما كما ذهب اليه الكسائى ورجحه بعض المتأخرين . وقد خص الشرع عند الشافعى رحمه الله بلفظ الآل مؤمنى بنى هاشم والمطلب ابنى عبد مناف من بين سائر أهله أو من بين سائر من يرجع اليه بقرابة للدليل المبين فى الفقهيات فى قسم الفيء والغنيمة . وقيل آله أهله الأدنون وعشيرته الاقربون وهو بهذا التفسير قد يتناول بنى عبد شمس و بنى نوفل ابنى عبد مناف لانهم فى رتبة بنى المطلب فى القرب منه صلى الله عليه وسلم * وصحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى وهو من لقى النبى صلى الله عليه وسلم مؤمنا ومات على الاسلام وان تخللت ردة * وقوله (ما أضاء نجم وأفل) أى غاب (وهطل غيث) أى تتابع نزوله (وانسجم) أى سال مقصوده به تأبيد الصلاة بمدة بقاء الدنيا فان زوال كل من الاضاءة والافول ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها * ويحتمل أن يراد هذا التأبيد بقوله ما أضاء نجم وأفل * ويراد بقوله وهطل غيث وانسجم تكرار الصلاة بتكرر ذلك * وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال (وسلم تسليما) امتثالا لقوله تعالى صلوا عليه وسلموا تسليما (وبعد فان) هذه الفاء إما على توهم أما * وإما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها * وهذا شروع فى بيان سبب تأليف الكتاب وهو أن (بعض الفقراء من الاخوان) فى الله تعالى (كان قد شرع فى قراءة الرسالة القدسية للامام الحجة) أى حجة الاسلام (أبى حامد محمد) بن محمد بن محمد بن أحمد (الغزالى) الطوسى (تغمده الله) تعالى (برحمته وأسكنه دار كرامته) وهى الرسالة التى كتبها لاهل القدس مفردة * ثم أودعها كتاب قواعد العقائد وهو الثانى من كتب الاحياء الاربعين (فلما توسطها) القارئ المشار اليه (أحب أن اختصرها وأحببت) أنا أيضا (ذلك فشرعت على هذا القصد) يعنى قصد الاختصار (فلم أستمر عليه الا نحو ورقتين) من الاصل أو مما كتبته (وتعرض للخاطر استحسان

زيادات) على مافى الرسالة المشار اليها (اراني الذى يريني) أى يخلق لى الرؤية القلبية التى هى الرأى (أن ذكرها) أى تلك الزيادات (مهم) لقاصد تحرير العقائد (وأنه تتميم لطالب الغرض) كذا فى النسخ ولعله لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير أى طالب تحرير العقائد أو طالب اختصار الرسالة (فلم يزل) هذا الاستحسان أو المستحسن (يزداد حتى خرج) التأليف (عن القصد الاول) وهو قصد الاختصار المجرد (فلم يبق الا كتابا مستقلا) لكثرة زياداته (غير أنه يسايره) أى يساير كتاب الامام الغزالى المسمى بالرسالة القدسية (فى تراجمه) لحسن ترتيبها و بديع أسلوبها (وزدت عليها) أى على التراجم المشار اليها (خاتمة) بعدها (ومقدمة) فى صدر الركن الاول (وربما أوردت حاصل تراجم عديدة فى ترجمة واحدة) كما صنع فى تراجم الركن الثانى اختصارا وتقريبا (وبالغت فى توضيحه وتسهيله اذ لم أضعه الا ليسهل) أى ليكون سهلا (على الاوساط والمبتدئين) ليعم نفعه (وها هو ذا والله سبحانه) لا سواه (أسأل أن ينفعنى به) فى الآخرة (و) ينفع به (من قرأه فى الآخرة) فان النفع فيها هو المطلب الأعلى والمقصد الاهم (انه تعالى المولى لكل جميل) المنعم به (وهو حسبى) أى محسبى وكافى (و) هو (نعم الوكيل) سبحانه (وسميته كتاب المسايرة * فى العقائد المنجية فى الآخرة) لانه ساير تراجم كتاب الامام الغزالى بمعنى أنه ترجم بها و ان خالف ترتيبه فى بعضها والمسايرة فى الاصل مفاعلة من السير وهى أن يسير الراكبان متحاذيين أطلق هنا مجازا على محاذاة كتابه لكتاب الامام الغزالى فى تراجمه (وينحصر) كتاب المسايرة (بعد المقدمة) أى ينحصر ما عدا المقدمة منه (فى أربعة أركان) معقودة للكلام فى معرفة الذات والصفات والافعال وصدق الرسول (وخاتمة) معقودة للكلام (فى الايمان والاسلام وما يتصل بهما) ووضعها عقب الاركان الاربعة مأخوذ من الغزالى أيضا فانه عقد فى كتاب الاحياء فصلا للكلام

فى الايمان والاسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية (الركن الاول) معقود للكلام (فى ذات الله تعالى) الركن (الثانى) معقود للكلام (فى صفاته) تعالى الركن (الثالث) معقود للكلام (فى أفعاله) تعالى الركن (الرابع) معقود للكلام (فى صدق الرسول صلى الله عليه وسلم *وينحصر كل ركن منها فى عشرة أصول) الركن (الاول فى معرفة الله تعالى وينحصر فى عشرة أصول *وهى العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا مختص بجهة ولا مستقر على مكان وأنه يرى وأنه واحد * المقدمة تعريف الفن) أى فن علم العقائد المعروف بعلم الكلام وبيان موضوعه ولما كانت مقدمة للكلام التفصيلى فى الفن أخرها الى هذا المحل ليعقبها الشروع فى الكلام التفصيلى فهو محلها وما قبلها انما

(المقدمة) اللام للعهد وهى طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه وهذه الطائفة تعريف العلم وتحقيق موضوعه وذلك لان أرباب العلوم النظرية رأوا تصدير كل علم بمعرفة حده وموضوعه لان العلم تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال فقدموا ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صونا للطلب والنظر عن الاخلال بما هو منها أو الاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم ولما اتفقوا على أن تمايز العلوم فى نفسها بحسب تمايز موضوعاتها ناسب تصدير العلم أيضا ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف تميزه بحسب المفهوم فقال (تعريف الفن) المعرّف للشئ هو الذى يستلزم تصوره تصور ذلك الشئ وامتيازه عن كل ماعداه والفن نوع من أنواع العلم ترجع مسائله الى جهة واحدة والكلام هو علم التوحيد والصفات سمى به لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت أشهر مباحثه ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر فى غيره

هو كلام فى ترتيب الكتاب (والكلام) أى الفن المسمى بالكلام هو (معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة علما) أى من جهة كون تلك المعرفة علما فى أكثر العقائد (وظنا فى البعض منها) والمراد بالنفس هنا الانسان كما فى قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها . وقوله خلقكم من نفس واحدة * والعلم حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس أو عقل أو عادة والظن حكم الذهن الراجح * وهذا التعريف مأخوذ من قول أبى حنيفة رضى الله عنه الفقه معرفة النفس مالها وما عليها غير أن أبا حنيفة رضى الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف وهو علم الاحكام الشرعية الفرعيــة وللفقه الاكبر وهو العلم بالاحكام الشرعية الاصلية أى الاعتقادية * والمصنف قصد تعريف الثانى فقط

ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام وهو المعرف فى هـذا التركيب ومطلع التعريف قوله (معرفة النفس) والمعرفة ادراك الجزئيات وهذا كالجنس وقوله (ماعليها) أى مايجب عليها تخرج معرفة مالها وقوله (من العقائد) من للبيان تخرج ما عليها من غير العقائد كوجوب الصلاة * والعقائد جمع عقيدة وهى قضية جزم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه (المنسوبة لدين الاسلام) الاضافة للبيان والدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهى عن الاوضاع الصناعية * وبقوله سائق عن الاوضاع الالهية غير السائقة كانبات الارض وبقوله لذوى العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن الكفر * وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى الوضع الالهى بذاته سائق الى ذلك والخير حصول الشئ لما من شأنه أن يكون حاصلا له أى يناسبه ويليق به (عن الادلة) متعلق بمعرفة (علما) تمييز (وظنا فى البعض) أى ادراك النفس ماعليها من العقائد ادراكا حاصلا لها عن الادلة

فأسقط قوله مالها لان القصد به ادخال معرفة اباحة المباحات لانها للنفس لاعليها وهى ليست من مقصود المصنف . لكن قوله ما عليها يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فأخرجها بقوله من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام والاضافة فيه بيانية وسيأتى بيان معنى الاسلام فى الخاتمة * ثم ان كان المراد بما عليها ما طلب طلبا جازما أى ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة ندب المندوبات وكراهة المكروهات . وان كان المراد به ما طلب منها فعلا او تركا طلبا جازما أو غير جازم فيخرج معرفة الندب والكراهة أيضاً بقوله من العقائد والادلة جمع دليل وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى . واعتبار الامكان ليتناول التعريف ما قبل النظر اذ الدليل دليل قبل أن ينظر فيه والصحيح وهو النظر من جهة الدلالة احتراز عن الفاسد اذ لا اعتبار به وان اتفق أن يفضى الى المطلوب . والتقييد بالخبرى احتراز عن المعرّف لانه انما يفيد مطلوبا تصوريا وقوله عن الادلة متعلق بقوله معرفة أى معرفة ما ذكر الناشئة عن الادلة وهو صريح فى أن التقليد غير كاف فى العقائد * واعلم أن انتقال النفس فى المعانى انتقالا بالقصد ويسمى الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا . وقد لا يكون

اليقينيه والظنية فى البعض وبه خرج ادراك المقلد والأدلة جمع دليل والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى فيتناول البرهان والامارة واعتبار الامكان ليتناول ما قبل النظر والصحيح هو ما فيه وجه دلالة والدلالة كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشئ آخر أو من الظن به الظن بشئ آخر لزوما ذاتيا أو مع القرائن والظن الفكر الذى يطلب به علم أو ظن والمراد بالفكر ههنا انتقال النفس فى المعقولات قصدا والعلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة فخرج الجهل والظن اذ لا تجلى

لذلك ومنه أكثر حديث النفس . فمعرفة مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباری وما يجب له وما يمتنع عليه من أدلتها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر ولا يجوز التقليد وهذا هو الذى رجحه الامام الرازى والآمدى . والمراد النظر بدليل اجمالى أما النظر بدليل تفصيلى يتمكن معه من ازاحة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض كفاية فى حق المتأهلين له * وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهى الشافعى وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام (وتمييز محال وجوب العلم كمعرفته تعالى و) معرفة (صفاته الذاتية و) محال وجوب (الظن كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم والسؤال فى القبر) أو كيفيته انما يستفاد (من خارج) لا من التعريف فقوله وتمييز مبتدأ خبره قوله من خارج . وقوله والظن عطف على العلم وما عدا ذلك أحوال أو نعوت وقوله كبعض شروط النبوة يشير به الى الذكورة فقد اختلف فى اشتراطها فاشترطها الجمهور وذهب البعض الى أنها غير شرط كما سنذكره فى محله ان شاء الله تعالى . والادلة من الجانبين ظنية . وأما كيفية اعادة المعدوم فستعرف فى محلها أنها ظنية . وههنا بحث وهو أن يقال لك أن تمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة فى النبى وتفصيل كيفية الاعادة حتى لو لقى العبد ربه

فيهما وكذا اعتقاد المقلد والظن قضية يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا (وتمييز محال وجوب العلم كمعرفته) أى معرفة الذات من حيث الصفات نحو عدم التركب والجوهرية والعرضية كقولنا الواجب ليس بجوهر ولا عرض (وصفاته الذاتية) أى ومعرفة صفاته الذاتية وهى عندنا تشمل ما يقال له صفات الفعل (والظن) أى وتمييز محال الظن (كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم) ولما كان شرط التعريف أن يكون جامعا مانعا حاول بيان ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال (والسؤال فى القبر من خارج

سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاد يتعلق بهما وبما أشبههما لم يتوجه عليه عقاب لان الواجب فى الايمان بالانبياء عليهم الصلاة والسلام هو أن من ثبت شرعا تعيينه وجب الايمان بانه بعينه نبى ومن لم يثبت تعيينه وجب الايمان به اجمالا والواجب فى الايمان بالاعادة هو اعتقاد أن الله تعالى يحيى الموتى و يبعثهم للجزاء وان لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية اعادتهم . فهاتان المسئلتان وما أشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته فلا يتجه ادخاله فى التعريف بقوله وظنا فى البعض وقد نبه حجة الاسلام فى كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد فى أشباه هاتين من المسائل و بالله التوفيق * وأما السؤال فليس من الظنيات لان أدلته متواترة معنى والتواتر المعنوى مفيد للقطع . و بتقدير ارادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى وهو أن المسؤل عنه الرب سبحانه والنبى صلى الله عليه وسلم وحينئذ فاللائق ما فى المقاصد من تعريف علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية . وقوله (والحاصل منها) اشارة الى ايراد على التعريف وجواب عنه أما الايراد فهو أنه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقائد (معادا) أى مرة ثانية (من اعادة النظر) فى الدليل فانه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة انما هو تذكر لما سبقت معرفته حاصل عن الالتفات الى الدليل الذى سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل فالتعريف غير جامع . وأما الجواب فهو منع أن الحاصل ثانيا من اعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقا انما يعد منه باعتبار حصوله أولا اذ هو المعرفة * وأما باعتبار حصوله الثانى فليس منه اذ ليس معرفة فهو (خارج) عن التعريف (من حيث هو كذلك) أى من حيث أنه معاد (داخل من حيث

والحاصل منها) أى من العقائد (معادا من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك) أى معادا الخ (داخل من حيث

حصوله الاولى) من النظر فى الدليل أولا (وهى) أى هذه الحيثية (حيثية ثابتة له) وان اتصف بكونه معادا * ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه أن الذى يعترض به على التعريف هو المعاد لاعادة النظر دون نسيان . أما ان كانت اعادة النظر بعد نسيان لماحصل بالنظر الاول ولذلك النظر بحيث احتيج الى الاكتساب باستئناف نظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثانى معرفة وهو من علم الكلام من هذه الحيثية أيضا ولا اعتراض به على التعريف وقد أورد على التعريف أيضا أنه لا يتناول مباحث الامامة مع أنها من علم الكلام لذكرها فى كتبه . وأجيب بمنع كون مباحث الامامة من علم الكلام وقد أشار المصنف الى هذا الايراد وجوابه بقوله (ومباحث الامامة ليست منه بل) هى (من المتممات) وبيان ذلك أن مباحث الامامة من الفقه بالمعنى المتعارف لان القيام بها من فروض الكفايات وذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية ومحل بيانها كتب الفروع وهى مسطورة فيها وانما كانت متممة فى علم الكلام لانه لما شاعت فى الامامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الاسلامية مشتملة على قدح فى الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت فى علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تتميما لفائدة علم الكلام على أن بعضهم أدخلها فى تعريف الكلام فقال هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك ووجه ادخالها أن من مباحثها ما هو اعتقادى لا عملى كاعتقاد أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على واعتقاد أنهم فى الفضل كذلك والخلاف فى ذلك كما سنبينه فى محله ان شاء الله تعالى وفى الاتيان بمن فى قوله من المتممات

حصوله الاولى وهى حيثية ثابتة له ومباحث الامامة ليست منه) أى من الفن (بل من المتممات) فالاول يختلف باختلاف الحيثية والثانى من اللواحق بكل حال *

تنبيه على أن فى علم الكلام من المتمات غيرها كالكلام فى التوبة لانه من مباحث الفروع أيضا (وموضوعه) أى موضوع علم الكلام الذى يبحث فيه عن أحواله الذاتية ومنه تؤخذ جهة وحدته التى باعتبارها يعد علما واحدا ويمتاز عن سائر العلوم هو (المعلومات التى يحمل عليها ما)أى شئ (تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ لذلك) فانه يبحث فيه عما يجب للبارى تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والارادة ونحوها وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحوها وكل ذلك بحث عن أحوال المعلوم فاذا قيل البارى تعالى قديم أو البارى تعالى واحد أو عليم أو نحوها أو الجسم حادث أو اعادته بعد فنائه حق فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ لعقيدة دينية فان تركب الجسم دليل على افتقاره الى الموجد له وانما عدل المصنف عن قول المواقف والمقاصد ان موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يتناول محمولات مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق اثبات العقائد الدينية معتبرة فيها * واعلم أن اللائق تسمية ما يجب للبارى تعالى وما يمتنع فى حقه صفات لا أحوالا لاشعار الحال بالتحول والانتقال وهو على البارى تعالى محال ولكنهم توسعوا باطلاق الاحوال على ما يعمها فى بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك فى تعريف الموضوع الشامل لموضوعات

(وموضوعه) أى موضوع الكلام (المعلومات) موجودة كانت أو معدومة (التى يحمل عليها ما) أى شئ (تصير معه) أى مع ذلك الشئ (عقيدة دينية) كقولنا الواجب قديم وشريك البارى ممتنع (أو مبدأ لذلك) يعنى أو يصير المعلوم مع ما حمل عليه مبدأ لعقيدة دينية وهذا على ما زعم من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى *

العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فى ذلك العلم عن أحواله الذاتية أى التى تلحقه لذاته أو لجزئه أو لخارج عنه مساو له . وبينوا أن من موضوع علم الكلام المحدثات اذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على ما مر وأما مسائله فهى القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية وأما غايته فهى أن يصير الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية محكما * (الاصل الاول العلم بوجوده) تعالى وأولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طرق الاعتبار ما اشتمل عليه القرآن فليس بعد بيان الله بيان (وقد أرشد سبحانه اليه) أى الى وجوده تعالى (بآيات نحو) قوله تعالى (ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات الآية و) نحو (قوله) تعالى (أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون و) قوله تعالى (أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون) لو نشاء لجعلناه حطاما أى متحطما وهو المتكسر ليبسه (و) قوله تعالى (أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن) أى السحاب (أم نحن المنزلون) لو نشاء لجعلناه اجاجا أى شديد الملوحة لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى (أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤن فمن أدار نظره فى عجائب تلك المذكورات) من خلق الارضين والسموات * وبدائع فطرة الحيوان والنبات وسائر ما اشتملت عليه الآيات (اضطره) ذلك (الى الحكم بان هذه الا ور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم (وحكيم رتبه) على قانون أودع فيه فنونا من الحكم (وعلى هذا درجت

(الاصل الاول العلم بوجوده) * (قوله وقد أرشد الخ) هذا دليل سمعى عقلى

كل العقلاء الا من لا عبرة بمكابرته) وهم بعض الدهرية (وانما كفروا بالاشراك) حيث دعوا مع الله الها آخر (و نسبة) أى و بنسبة (بعض الحوادث الى غيره تعالى وانكار) أى وبانكار (ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا كالبعث وإحياء الموتى) ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله (كالمجوس بالنسبة الى النار) حيث عبدوها فدعوها إلها آخر تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالاصنام) أى بسببها فانهم عبدوها (والصابئة بالكواكب) أى بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى *وأما نسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر الى أهرمن والوثنيون ينسبون بعض الآثار الى الاصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء * والصائبون ينسبون بعض الآثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون (واعترف الكل بأن خلق السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهذا) أى الاعتراف بما ذكر (كان) ثابتا (فى فطرهم) من مبدإ خلقهم قد جبلت عليه عقولهم قال الله تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون (ولذا) أى لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا فى فطرهم (كان المسموع من الانبياء) المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام (دعوة الخلق الى التوحيد) والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الاجسام بدليل أنه بين التوحيد بقوله (شهادة أن لا اله الا الله دون أن يشهدوا أن للخلق إلها) لما مر من أن ذلك كان ثابتا فى فطرهم ففى فطرة الانسان وشهادة آيات القرآن ما يغنى عن اقامة البرهان (و) لكن (قد رتب العلماء النظار)

(قوله الا من لاعبرة بمكابرته) هم بعض الدهرية (قوله وانما كفروا) أى العقلاء (قوله كالمجوس) مثال المشركين (قوله وقد رتب العلماء النظار الخ)

على سبيل الاستظهار (لاثباته) أى لاثبات وجود البارى تعالى بدليل العقل (مقدمتين) فاقتفاهم حجة الاسلام ثم شيخنا المصنف والمقدمتان هما قولهم (العالم) أى ماسوى الله تعالى من الموجودات (حادث والحادث) وهو ما كان معدوما ثم وجد أى الممكن (لا يستغنى عن سبب يحدثه) أى يرجح وجوده على عدمه (أما) المقدمة (الثانية) وهى قولهم الحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه (فضرورية) ومعلوم أن الضرورى لا يستدل لاثباته ولكن ينبه عليه (و) قد (نبه عليها بان اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله) أى ما قبل ذلك الوقت من الاوقات (و) دون (ما بعده) منها (مفتقر بالضرورة إلى مخصص) لان كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه فى ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه لان الترجيح من غير مرجح محال (وأما) المقدمة (الاولى) وهى قولهم العالم حادث فاعلم أولا أن العالم كما سيأتى جواهر وأعراض فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى أنه لا يفتقر الى محل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى

هذا دليل عقلى محض فاجتمع لهذا الاصل السمعى والعقلى المحض (قوله العالم حادث) العالم اسم لكل موجود سوى الله وذهب الفلاسفة الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لا تخلو قط عن صورة وأطلقوا القول بحدوث ما سوى الله لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه وهذا الذى ذكره المصنف ينتج من أول الاول العالم لا يستغنى عن سبب يحدثه (قوله أما الثانية فضرورية) وهى قوله والحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه وهذه كبرى الدليل* وهى قضية ثابتة ضرورية والصغرى مبرهنة ثم استدل عليها بقوله أما الاعراض فظاهرة الافتقار والعرض ما لا يقوم بذاته فهو مفتقر الى محل يقومه

المصنف وهما فى اللغة بمعنى وان كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحا لانه المؤلف (من جوهرين أو أكثر على الخلاف فى أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين فى المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاعراض واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الاول منهما بقوله (فالاعراض ظاهرة الافتقار) أى الى المخصص بوقت حدوثها دون ماقبله وما بعده كما مر ونبه على الثانى منهما مع تضمينه حدوث الاجسام بقوله (وهى أيضا قائمة بالجسم) مفتقرة فى تحققها اليه (فاذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها) لتوقف وجودها على وجوده (ويدل على حدوث الاجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) فهذه ثلاث دعاوى (أما الأولى) وهى أن الاجسام لاتخلو عن الحركة والسكون (فظاهرة) لان من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان عن نهج العقل ناكبا ولمتن الجهل راكبا هذه عبارة حجة الاسلام المأخوذ معناها من الرسالة النظامية لشيخه امام الحرمين (وأما الدعوى (الثانية) وهى ان الحركة والسكون حادثان فقد استدل عليها المصنف بطريقين أشار الى الاول منهما بقوله (فما شوهد من تعاقبهما) أى كون كل منهما يعقب الآخر أى يخلفه فى محله عند ذهابه (و) من (انقضائهما) أى ذهابهما والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (مشاهد فيه) أى فى ذلك التعاقب والانقضاء (حدوث كل منهما بعد عدمه ومالم يشاهد) من الاجسام (الا ساكنا كالجبال مثلا يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها) وقوله وغيرها يغنى عن قوله مثلا والعكس (وكذا) يجوز عقلا (قلبه) أى قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (ذهبا ونحوه) كفضة أو نحاس أو حديد (وتجويزه)

(قوله وهى) أى الاعراض قائمة بالجسم (قوله أما الاولى) هى قوله لاتخلو عن الحركة والسكون (قوله وأما الثانية) هى قوله وهما حادثان

أى تجويز ما ذكر من الحركة والقلب (تجويز عروض الحوادث) على محلها (ومحل الحوادث حادث على ما نبين) فى اثبات الدعوى الثالثة وأشار الى الطريق الثانى بقوله (ولان السابق) فقوله ولأن عطف على قوله فما شوهد اذ التقدير وأما الثانية وهى حدوث الحركة والسكون فلان ما شوهد الخ ولان السابق أى من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه استحال عدمه على ما نبين فى بيان وجوب بقاء البارى جل ذكره) فى الاصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها (وتجويز طريان الضد) على محل هو (تجويز العدم) على ضده الذى كان بذلك المحل أولا ضرورة أن الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل فالتجويز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطارئ تجويز الطريان وبالنظر الى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد والاولى أن تجويز الطريان يستلزم تجويز العدم لا أنه هو (وأما) الدعوى (الثالثة) وهى أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فلو لم يكن) أى فبرهانها أنه

(وأما الثالثة) هى قوله وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث الخ وذكر بعض المحققين مقدمتين غير هاتين الصغرى العالم ممكن موجود والكبرى وكل ممكن موجود حادث فالعالم حادث أما أنه ممكن فلانه مركب وكل مركب ممكن لافتقاره الى أجزائه * وأما أن كل ممكن موجود حادث فلان الممكن متساوى الطرفين فيمتنع ترجيح أحدهما على الآخر لذاته بل لا بد له من مؤثر فما يؤثر ذلك المؤثر فيه يستحيل أن يكون حالة الوجود والا لزم تحصيل الحاصل ولا حالة العدم والا لزم الجمع بين النقيضين مع أنه يستلزم المطلوب فتعين أن يكون حالة الحدوث فظهر أن كل ممكن موجود حادث وشبهة الفلاسفة أنه لو كان محدثا لصار موجودا بايجاد غيره اياه ولو كان كذلك لكان الايجاد إما ذات الموجد القديم وهو محال لانه يقتضى وجوده فى الازل لوجود ما هو إيجاده ووجود الحادث فى الازل محال أو ذات الموجد وهو مفض الى إيجاد الاثر والمؤثر أو معنى غيره وذلك إما أن يكون قائما بنفسه وهو محال لكونه صفة أو قائما

لو لم يكن (كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة فى دورات الافلاك) أى حركاتها اليومية (فما لم ينقض مالا أول له من الحوادث لم تنته النوبة الى وجود الحادث الحاضر) لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التى قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا (وانقضاء ما لا أول له محال لأنك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله) فلاحظته (وهلم جرا على الترتيب لم تفض الى نهاية) ودخول ما لا نهاية له من الحوادث فى الوجود محال (والا) أى وان لا يكن ما ذكرنا من عدم افضائك الى نهاية (لكان لها) أى لتلك الحوادث (أول وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر محال) على هذا التقدير لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أول لها (لكنه) أى الحادث الحاضر (ثابت) ضرورة (فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فانتفى) أى فلانتفاء وجود حوادث لا أول لها انتفى (ملزومه وهو كون مالا يخلو عن الحوادث قديما) فثبت نقيضه كما أشار

بغيره وذلك إما الموجد أو الموجد والاول محال أن تكون صفة الشئ مؤثرة فى وجود ذلك الشئ لانها تابعة له وكذا الثانى لانه اذا كان إيجاده حادثا كان القديم محلا للحوادث وان كان قديما فقدمه يقتضى قدم الموجد الحادث ولان علة وجود العالم وجود البارىء ووجوده لاستحالة التخلف عنه فى الازل فيقتضى قدم وجوده قدم مايتعلق وجوده به والجواب عن الاول أن وجود العالم تعلق بإيجاد الله تعالى اياه والايجاد صفة ولا يلزم من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم ماتعلق وجوده بغيره ولان الايجاد ما كان ليوجد فى الحال بل ليوجد وقت وجوده على ما يأتى فى التكوين وعن الثانى أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام البارى ويجب أن لا يحصل فى العالم تغير وهو خلاف الحس

اليه بقوله (فما لا يخلو عن الحوادث حادث) بعد ثبوت ذلك تقول فى اثبات حدوث العالم (هذا العالم لايخلو عن الحوادث) وما لا يخلو عن الحوادث حادث (فهذا العالم حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوماً بالضرورة) كما قدمه فى صدر الاستدلال (وذلك الموجد هو سبحانه المعنىّ) أى المقصود (بالاسم الذى هو الله) فكلمة الجلالة اسم الذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى يستنداليه ايجاد كل موجود ولهم فى مسمى كلمة الجلالة عبارة أخرى وهى أنه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سبوحية وقدوسية فى كل جلال وكمال استلزاماً لا يقبل الانفكاك بوجه ومافى الأركان الثلاثة الاولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة * ﴿الأصل الثانى أنه﴾ أى أن البارى (تعالى قديم لا أوّل له أى لم يسبق وجوده عدمه) و هذا التفسير للقديم ينبه على أن القدم فى حقه تعالى بمعنى الأزلية التى هى كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فان ذلك وصف للحدثات كما فى قوله تعالى كالعرجون القديم وليس القدم معنى زائدا على الذات * قال حجة الاسلام فى الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم بمعنى

(الاصل الثانى أنه تعالى قديم) أى متصف بصفة القدم (قوله لا أول له) وفى عبارة غيره ما لا أول لوجوده وقيل ما لم يسبق بالعدم وقيل مالم يسبق بالغير والقدم إما اضافى أو زمانى أو ذاتى أما الاضافى فهو أن يكون مامضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كما لوجود الاب بالقياس الى وجود الابن وأما الزمانى فهو أن لايكون وجوده مسبوقا بالعدم وأما الذاتى فهو أن لايكون وجوده من الغير والحدوث أيضا اضافى وهو أن يكون ما مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره أو زمانى وهو أن يكون مسبوقا بالعدم أو ذاتى وهو أن يكون وجوده من الغير والقدم الذاتى أخص من الزمانى وهو من الاضافى والحدوث تنعكس ذلك لان الحدوث نقيض القدم ونقيض الاعم أخص من نقيض الاخص

فى حق الله تعالى سوى اثبات موجود و نفى عدم سابق فلا تظنن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضاً قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية اه واستدل على اثبات صفة القديم بقوله (لانه لو كان حادثاً افتقر الى محدث فينتقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بالله) أى فهو مسمى كلمة الجلالة (وإلا) أى و إن لم يكن قديماً كان حادثا و(نقلنا الكلام الى محدثه وهكذا فان تسلسل) لا الى نهاية (لزم عدم حصول حادث منها أصلا) كما ذكرناه فى الاصل السابق من أن المحال الذى هو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وهو خلاف المعلوم ضرورة بل اللزوم هنا (بأولى) أى بطريق هو أولى (مما ذكرناه) أى من الطريق الذى ذكرناه (فى) استلزام (حوادث لا أول لها) استحالة وجود الحادث الحاضر (لان هذا الترتيب علىّ) أى ترتيب معلول على علة فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود مايليها (غير أن ايجاد كل للآخر) الذى يليه (بالاختيار) كما ينبه عليه قولهم افتقر الى محدث وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا علىّ ليس على طريقة الفلاسفة وهى أن العلة توجب المعلول (وذلك) الطريق المذكور فى حوادث لا أول لها (لم يفرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث) فى الوجود دون

(قوله لان هذا الترتيب على) أى الاول علة للثانى وهلم (قوله وذلك) أى دورات الافلاك قلت ولهم تقرير آخر وهو أن كل مايتصوره العقل فهو بالنسبة الى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن لان ذاته ان اقتضت وجوده فقط فى الخارج فهو الواجب والا فان اقتضت عدمه مطلقا فى الخارج فهو الممتنع وان لم تقتض شيأ منهما فهو الممكن فالبارى تعالى واجب لذاته وكل ماهو واجب لذاته يجب أن يكون قديما لانه لو كان حادثا لكان محتاجا الى محدث فيكون ممكنا هذا خلف

تعرّض لكون كل منها علة لوجود مايليه (لكن حصول الحوادث ثابت) ضرورة بالحس والعقل (فيجب أن ينتهى) حصولها فى الوجود (الى موجد لا أوّل له ولا يراد بالاسم الذى هو الله إلا ذلك) الموجد الذى لا أول له (تعالى وتقدّس عن كل نقيصة) سبحانه قال امام الحرمين رحمه الله تعالى فى الارشاد فان قيل فى اثبات موجود لا أول له اثبات أوقات متعاقبة لا أول لها اذ لايعقل استمرار وجود إلا فى أوقات وذلك يؤدى الى اثبات حوادث لا أول لها أى وقد تبين بطلانه قلنا هذا زلل ممن ظنه فان الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجوداً هذا تعريف الاشاعرة وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر فى العادات التعبير بالأوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين هذا تعريف الفلاسفة فاذا تبين ذلك فى معنى الوقت فليس من شرط وجود الشئ أن يقارنه موجود آخر إذ لم يتعلق أحدهما بالثانى فى قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت الاوقات موجودة لافتقرت تلك الاوقات الى أوقات أخر وذلك يجرّ الى جهالات لاينتحلها عاقل فالبارى سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لايقارنه حادث انتهى كلام الارشاد * ﴿الأصل الثالث﴾ فى البقاء وهو (ان الله تعالى أبدى ليس لوجوده آخر أى يستحيل أن يلحقه عدم) لانه قد ثبت قدمه تعالى وما ثبت قدمه استحال عدمه (لانه لو جاز عدمه) لاحتاج انعدامه بعد وجوده الى علة لما مر من استحالة الترجح بلا مرجح (فاما) أن ينعدم (بنفسه) بان يكون انعدامه أثراً لقدرته (أو) ينعدم (بعدم يضادّه) فيمتنع وجوده معه وسكت عن المثل والخلاف لانه لايتوهم صلاحيتهما لعلية انعدام المثل والخلاف (والاول) وهو انعدامه بنفسه (باطل لانه لما ثبت أنه الموجد الذى استندت اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فلزم أن يكون)

(الاصل الثالث)

وجوده له (من نفسه) أى اقتضته ذاته المقدسة اقتضاءً تاماً (فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته) المقدسة (استحال أن تؤثر) ذاته (عدمها لان مابالذات) أى ماتقتضيه الذات اقتضاء تاماً (لا يتخلف عنها) وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال لان واجب الوجود لايقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه (وكذا الثانى) وهو انعدامه بمعدم يضاده باطل أيضا (لان ذلك الضد المقتضى نفيه إما قديم أو حادث لايجوز الاول) وهو كونه قديماً (وإلا) لو جاز كون ذلك الضد قديما (لم يوجد معه) أى لزم انتفاء وجود البارى سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع الاجتماع) بين الشيئين اللذين اتصفا به (وقد ثبت وجوده تعالى) أزلا (ومحال وجوده فى القدم ومعه ضده) لما مرآنفاً من أن التضاد يمنع الاجتماع .(ولا) يجوز (الثانى) أيضاً وهو كون ذلك الضد حادثاً (إذ ليس الحادث فى مضادته) أى باعتبار مضادته (للقديم بحيث يقطع) أى الحادث (وجوده) أى وجود ضده القديم (بأولى من القديم فى مضادته للحادث حتى يدفع) أى القديم (وجوده) أى وجود ضده الحادث (بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث فى قطع وجود ضده القديم) ورفعه (لان الدفع أهون من الرفع و القديم أقوى من الحادث * ﴿الأصل الرابع* أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز﴾ أى يختص بالكون فى الحيز خلافا للنصارى وقوله يتحيز وصف كاشف لامخصص لان من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجوهر (وإلا) أى وان لايكن ذلك بان كان جوهرا (لكان) إما (متحركا فى حيزه أو ساكنا) فيه لانه لا ينفك عن أحدهما

قوله (وكذا الثانى) هو قوله أن ينعدم بمعدم .(قوله ولا الثانى) هو قوله أو حادث .(الاصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) خلافاً للنصارى (وإلا لكان الخ) أقرب من هذا ان كل متحيز محتاج إلى الحيز والاله ليس بمحتاج

(وهما) أى الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا أو ساكنا (حادثان) لما عرفته فيما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت (بما قدمناه) أى بسبب ما قدمناه فى الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرا استحالة لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسيأتى بيان ذلك فى الأصل السابع (فان سماه أحد جوهرا ثم قال لا كالجواهر فى التحيز ولوازم التحيز) من اثبات الجهة والاحاطة ونحوها (فانما خطؤه فى التسمية) أى من حيث اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا من حيث المعنى لمثل ما سيأتى فى اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لا لغة ولا شرعا وفى اطلاقه ايهام نقص تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق الى سرادقات عظمته شائبة نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا * *(الأصل الخامس أنه تعالى ليس بجسم و)* الجسم (هو المؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى (لا تتجزأ وابطال كونه جوهرا) كما مر فى الأصل الرابع (يستقل به) أى بابطال كونه جسما لانه اذا بطل كونه جوهرا مخصوصا بحيز بطل كونه جسما لان كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من جوهر

(قوله فانما خطؤه فى التسمية) يقال عليه فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع وجوابه أن ذلك بالاجماع وهو من الادلة الشرعية قلت منع ركن الاسلام هذه التسمية مطلقا لان الجوهر عند القدماء وان لم يكن متحيزا لكنه من جملة الممكنات وقال فى الكفاية اطلاق هذه الاسامى على الله تعالى من غير ارادة ما وضع له اللفظ خطأ فى اللغة والشرع ويوهم معنى التركيب والحدوث فلا يجوز استعماله أصلا (الاصل الخامس) (قوله وابطال كونه جوهرا يستقل به أى بكونه ليس بجسم قوله مع زيادة لوازم) أى للجسم تقتضى الحدوث

وجوهر (مع) ما فى الجسمية من (زيادة لوازم تقتضى الحدوث كالهيئة والمقدار والاجتماع والافتراق) فان كلا منها ينافى الوجوب الذاتى لاقتضائها الاحتياج على ما قرر فى المطولات (فان سماه أحد جسما وقال لا كالاجسام يعنى فى نفى لوازم الجسمية) كبعض الكرامية فانهم قالوا هو جسم بمعنى موجود وآخرين منهم قالوا هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه فأخطؤا بذلك ومن أخطأ بذلك (فانما خطؤه فى اطلاق الاسم) لا فى المعنى (كالأول) أى كمن قال جوهر لا كالجواهر فان خطأه كذلك كما مر هذا أعنى خطأ من أطلق الاول أو الثانى ثابت (بالاجماع) من القائلين بأن الاسماء توقيفية والقائلين بجواز اطلاق ما لا يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف وظاهر عبارة المتن أن محل الاجماع حصر الخطأ فى اطلاق اسم الجسم أو الجوهر دون المعنى وهو حصر اضافى والاوجه ما شرحنا به العبارة من أن قوله بالاجماع خبر مبتدا محذوف تقديره هذا فيكون محل الاجماع تخطئة من أطلق واحدا منهما وامتناع اطلاق كل منهما ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بالاشتقاق وهو القول بجواز اطلاق المشتق مما ثبت سمعا اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصا وان لم يرد به توقيف فبينه المصنف بقوله (فانه) أى فان الشأن (لم يوجد فى السمع) أى الكتاب والسنة (ما يسوغ اطلاقه) أى اطلاق اسم الجسم أو الجوهر (ليجوز) اطلاقه (على قول القائلين بالاشتقاق فى الاسماء) وهم المعتزلة والقاضى أبو بكر من أئمة أصحابنا فامتنع اطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط وقد نبه على انتفاء

(قوله بالاجماع) أى باجماع القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق (قوله فانه لم يوجد فى السمع) أى فى الكتاب والسنة (مايسوغ اطلاقه الخ) وهو ورود فعل مسند اليه تعالى ليشتق منه كما قيل فى قوله تعالى كما أحسن الله اليك * ونحوه محسن ومحسان وقيل مسامح لورود اسمح يسمح لك ورد بأن يسمح خرج مخرج المشاكلة قلت ويقال مثل هذا فى الجوهر والله أعلم *

الشرط الثانى أيضا معه بقوله (ولان شرطه) أى شرط القول بالاشتقاق فى الاسماء عنـد القائلين به (بعد السمع) أى بعد اتصافه تعالى سمعا بالمعنى الذى هو مأخذ الاشتقاق (أن لا يوهم) اطلاقه (نقصا) وكل من شرطى الاطلاق منتف * أما الاول فلأن المعنى الحقيقى لـكل من الجسم والجوهر محال على البارى تعالى ولم يرد سمعا اتصافه بمأخذ اشتقاق المعنى المجازى لواحد منهما * وأما الثانى فنبه على انتفائه بقوله (واسم الجسم يقتضيه) أى النقص (من حيث اقتضاؤه الافتقار) الى أجزائه التى يتركب منها (وهو) أى الافتقار (أعظم مقتض الحدوث) وقد اعتبر على قول القائلين بالتوقيف والقائلين (للحدوث) وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضا أن يكون فى اللفظ الذى يطلق اشعار بالاجلال والتعظيم * وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما فى المقاصد هو ما اتصف البارى تعالى بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا بمرادفه وكان مشعرا بالجلال من غير وهم اخلال واحترز بكونه مشعرا بالجلال عن نحو الزارع والرامى فانه لا يجوز اطلاقه مع ورود قوله تعالى أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون وقوله وما رميت اذ رميت ولـكن الله رمى اذا تقرر ذلك وأنه لايجوز اطلاق لفظ الجسم (فمن أطلقه فهو عاص بذلك) الاطلاق (بل قد كفره بعضهم) يعنى ركن الاسلام فى فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلة الى آخر كلامه(وهو) أى التكفير لمن أطلقه (أظهر) من عدم التكفير له (فان اطلاقه) اياه حال كونه (مختارا) لاطلاقه غير مكره عليه (بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف) بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقا (ولما ثبت انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها) وهى الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة

(قوله بل كفره بعضهم) هو ركن الاسلام فى فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعـلة الخ

والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها (فليس سبحانه بذى لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا متناه ولا حال فى شئ ولا محل له) ولا متحد بشئ ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شئ مما يعرض للاجسام لانه لا يعقل من هذه الامور الا ما يخص الاجسام وقد ثبت انتفاء الجسمية وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوى ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهى على البارى تعالى محال فما ورد فى الكتاب والسنة من ذكر الرضاء والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتى فى الاصل الثامن ﴿الأصل السادس انه تعالى ليس عرضا﴾ واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض) هو (ما يحتاج الى الجسم) وفى الاقتصاد أو الجوهر (فى تقومه) أى فى قيام ذاته وتحققها (فيستحيل وجوده قبله) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شئ قبل ذلك الشئ (والله تعالى قبل كل شئ وموجده) كما ثبت بالادلة السابقة (و) الثانى ما تضمنه قوله (لانه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنبينه) كالارادة والخلق (وليس العرض كذلك) اذ لا تعقل هذه الاوصاف الا لموجود قائم بنفسه (وقد تحصل) من أول الاصول (الى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض) وقوله جواهر يتناول الاجسام لانها كلها جواهر مؤلفة (وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرا ولا عرضا) بل ذاته مخالفة لسائر الذوات (فلا يشبه شيأ) ولا يشبهه شئ (كما قال تعالى ليس كمثله شئ) أى ليس مثله شئ يناسبه ويزاوجه أو المراد من مثله ذاته المقدسة كما فى قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة فى نفيه بطريق الكناية فانه اذا نفى عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه أولى وقيل مثله صفته أى ليس كصفته صفة والمخالفة بينه وبين سائر

الذوات لذاته المخصوصة به تعالى لا لامر زائد هذا مذهب الاشعرى ومن وافقه وأما الادلة عليه فالى المطولات * *(الاصل السابع أنه تعالى ليس مختصاً بجهة)* أى ليست ذاته المقدسة فى جهة من الجهات الست ولا فى مكان من الامكنة(لأن الجهات) الست (التى هى الفوق والتحت واليمين الى آخرها) أى والشمال والامام والخلف (حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشى على رجلين) كالطير (فان معنى الفوق مايحاذى رأسه من فوقه) أى من جهة العلو وهى جهة السماء (والباقى ظاهر) وهو أن جهة السفل مايحاذى رجله من جهة الارض واليمين مايحاذى أقوى يديه غالباً والشمال مقابلها والامام مايحاذى جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك اليها والوراء مقابلها (و) معنى الفوق (فيما يمشى على أربع أوعلى بطنه) أى بالنسبة اليهما (مايحاذى ظهره من فوقه) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت إذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر (ثم هى) أى الجهات (اعتبارية) لاحقيقية لا تتبدل (فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذى لظهرها ولو كان كل حادث مستديراً كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات) لانه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (وقد كان تعالى) موجوداً (فى الازل ولم يكن شئ من الموجودات) لان كل شئ موجود سواه حادث كما مر دليله (فقد كان) تعالى (لا فى جهة) لثبوت حدوث الجهة فهذا طريق الاستدلال وقد نبه على طريق ثان بقوله (ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا) أى معين من الاحياز (وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية) فى حقه تعالى إذ الحيز مختص بالجوهر والجسم وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز إلا بواسطة كونه حالا فى الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر فبطلان الجوهرية والجسمية كاف فى بطلانه (فان أريد بالجهة) معنى (غير

هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين) أى فليبينه من أراده (حتى ينظر فيه أيرجع الى التنزيه) عما لايليق بجلال البارى سبحانه (فيخطأ) من أراده (فى مجرد التعبير) عنه بالجهة لايهامه مالايليق و لعدم وروده فى اللغة (أو) يرجع (الى غيره) أى غير التنزيه (فيبين فساده) لقائله وغيره صونا عن الضلالة و الله ولى التوفيق فان قيل فما بال الأيدى ترفع الى السماء وهى جهة العلو أجيب بأن السماء قبلة الدعاء تستقبل بالايدى كما أن البيت قبلة الصلاة تستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء وقد ذكر حجة الاسلام فى الاقتصاد سر الاشارة بالدعاء الى السماء على وجه فيه طول فليراجعه من أراده * (الاصل الثامن أنه تعالى استوى على العرش)* وهذا

(الاصل الثامن انه تعالى استوى على العرش الخ) قلت قال فى الكفاية ان الكرامية أثبتوا لله تعالى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وصرحت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش قلت وقالت الشافعية الاستقرار على العرش صفة لله تعالى بلا كيفية وكذلك جميع المتشابهات وقال مشايخنا الرحمن على العرش استوى لايعلم تأويله الا الله وكذلك جميع المتشابهات ودليل هذا أن الامام البيضاوى قال فى تفسيره وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف والمعنى أن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذى عناه منزه عن الاستقرار والتمكن وقال الامام الشافعى فيما رواه ابن أبى حاتم روى بسنده الى يونس بن عبد الاعلى قال سمعت الشافعى يقول نثبت هذه الصفات التى جاء بها القرآن ووردت بها السنة وننفى التشبيه عنه كما نفى عن نفسه فقال تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير انتهى وقال سلفنا فى جملة المتشابه نؤمن به ونفوض تأويله الى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث بشرط أن لايذكر الا ما فى القرآن والحديث أى لا نزيد على التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشتق منه الاسم ولا نبدله بلفظ آخر * حكاه

الأصل معقود لبيان أنه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمنه صريحاً فى ترجمة أصول الركن الأول ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العلو من غير استقرار على العرش والحشوية وهم المجسمة يصرحون بالاستقرار على العرش وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وحديث الصحيحين ينزل ربنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجمالى هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو أن الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وانما ثبتت هذه

التكسارى وغيره وهذا معنى ماقال ابن الجوزى فى زاد المسير أجمع السلف على ان لايزيدوا على تلاوة الآية فقولهم لا يشتق منه الاسم يعنون والله أعلم أن لايقولوا مستو على العرش ولا يبدلوا لفظة على بلفظة فوق ونحو ذلك تمسك سلفنا بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وجعلوا قوله والراسخون فى العلم عطف جملة خبره يقولون وأيد هذا قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله * وعليه لا يجوز العطف لانه مجرور لفظا لا محلا وقراءة أبى بن كعب ويقول الراسخون فى العلم آمنا به وهى قراءة ابن عباس أيضا على ماروى الحاكم باسناد صحيح عن طاوس سمعت ابن عباس يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون فى العلم آمنا به وماروى الحاكم باسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان الكتاب الاول أنزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف زاجر وآمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنا به كل من عند ربنا ومايذكر الا أولوا الالباب ورواه الطبرانى أيضا وروى عن أبى مالك الاشعرى أنه سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقول لاأخاف الامن ثلاث خلال أن تكثر لهم الدنيا فيتحاسدوا وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغى تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون

الدلالة بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معا اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد فى الشرع مما يسند الى الذات المقدسة أو يطلق اسما أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اما أن يتواتر أو ينقل آحادا والآحاد ان كان نصا لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلطه وان كان ظاهرا فظاهره غير مراد وان كان متواترا فلا يتصور أن يكون نصا لا يحتمل التأويل بل لا بد وأن يكون ظاهرا وحينئذ نقول الاحتمال الذى ينفيه العقل ليس مرادا منه ثم ان بقى بعد انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وان بقى احتمالان فصاعدا فلا يخلو اما أن يدل قاطع على واحد منهما أو لا فان دل حمل عليه وان لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخبط عن العقائد أو لا خشية الالحاد فى الاسماء والصفات الاول مذهب الخلف والثانى مذهب السلف وسيأتى أمثلة للتنزيل عليهما وأما الاجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأنا نؤمن بانه تعالى استوى على العرش (مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة) لها لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك فى حقه تعالى (بل) نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالى (بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به) كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى عليهم فى المتشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه سبحانه (وحاصله) أى حاصل ما سبق (وجوب الايمان بانه) تعالى (استوى على العرش مع نفى التشبيه فاما كون المراد أنه) أى الاستواء (استيلاؤه على العرش) كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الاسلام فى هذا الاصل (فامر جائز الارادة) يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا لما دل عليه كلام

فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب الحديث فادعاء أنه صفة من علم تأويله وكيف والصفة قديمة والعرش حادث

حجة الاسلام من تعينه (اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكرنا) من الايمان به مع نفى التشبيه (واذا خيف على العامة) لقصور أفهامهم (عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية) كالمحاذاة (وان لا ينفوه) أى لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية (فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء) صيانة لهم عن المحذور بان يذكر لهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء (فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة فى قوله) أى الشاعر (قد استوى بشر على العراق) من غير سيف ودم مهراق (وقوله

فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطائر

و) جاز (على نحو ما ذكرنا) فى الاستواء على العرش (كل ما ورد) أى

(قوله واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء الخ) هذا لا يفيد تردد المشايخ وهو أن للسلف فى المتشابه طريقين التسليم والتأويل فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة حيث ذهبوا الى مالا يقال على الله تعالى فقال التسليم أسلم للعوام التى لا تحتمل عقولهم دقائق الكلام حتى لو سألوا عن هذه الايات والاخبار المتشابهة وتكلفوا فى طلب تأويلها زجروا عنها والتأويل لاهل العلم أحكم (٢) والاحكام اعتقاد أن يذهب الى مالا يليق على الله تعالى كما فيما نحن فيه فقال ربيعة بن أبي عبد الرحمن لمن سأل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال السؤال عن هذا بدعة وما أراك الارجل سوء ولما قالت الكرامية ان الله تعالى فى جهة الفوق من غير استقرار على العرش وقالت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش وتعلقوا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى أجاب أهل الحق بأن الاستواء مشترك بين معان والعرش مشترك أيضا بين السرير والملك قال القائل * اذا ما بنو مروان زالت عروشهم * ومع الاشتراك لا يكون حجة والمعنى الاليق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بانه المراد وثم المراد والله أعلم

كل لفظ ورد فى الكتاب والسنة (مما ظاهره الجسمية فى الشاهد) أى الحاضر الذى ندركه يجب الايمان به (كالاصبع والقدم واليد يجب الايمان به) فى نحو قوله تعالى يد الله فوق أيديهم ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسىء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسىء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء رواهما مسلم وقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح الطويل يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك ومثل هذه الالفاظ العين فى قوله تعالى ولتصنع على عينى وقوله تعالى فانك بأعيننا وقوله تعالى تجرى بأعيننا فالجار والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جار كما ذكرنا وقوله كل مبتدأ مؤخر وتقديم الخبر للحصر أى على نحو ما ذكرنا لا على غيره وقوله يجب الايمان به استئناف لبيان ذلك النحو الذى تجرى عليه الالفاظ المذكورة كأنه قيل ما النحو الذى تجرى عليه الالفاظ المذكورة فأجيب بانه نحو وجوب الايمان بها وهو كون الايمان مصحوبا بالتنزيه عما لا يليق دون تأويل الا عند الحاجة اليه لفهم العامة كما يوضح ذلك قوله (فان اليد وكذا الاصبع وغيره) كالنزول يقال فى كل منها (صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه أعلم به وقد تؤول اليد والاصبع) فى بعض المواضع عند الحاجة (بالقدرة والقهر)

(قوله وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة) قلت غيره وغير ماتقدمه فى القرآن الوجه والعين والجنب والساق وفى الحديث خلق الله آدم على صورة الرحمن رواه ابن عمر وفى حديث أبى هريرة بلفظ آخر وحديث ينزل ربنا الى سماء الدنيا كل ليلة وقوله عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا قال يجلسه معه على

كقوله تعالى فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ أى هو قادر على كل شئ وكل شئ تحت قهره ويؤول الحديثان السابقان فى اليد وفى الاصبع بانهما من باب التمثيل المذكور فى علم البيان فيؤول الاول بانه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد من عباده يده للعطاء أى لاخذه فلا يرد معطيا ويؤول الثانى بان قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شئ يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده الشئ اليسير بين اصبعين من أصابعه ويؤول القدم بمعنى المتقدم أى خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى فى الآخرة لذلك وتؤول العين بالبصر والنزول بنزول أمره تعالى وغيره مما بسطه فى الاقتصاد (واليمين فى قوله صلى الله عليه وسلم الحجر) أى الاسود (يمين الله فى الارض على التشريف والاكرام) والمعنى أنه وضع فى الارض للتقبيل والاستلام تشريفا له كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقبيل دون اليسار فى العادة فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل مايقتضى الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين أولاحدهما ثم أضيف اضافة تشريف واكرام وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجة نحوا من معناه من حديث أبى هريرة مرفوعا ولفظ من فاوض الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن وهذا التأويل لهذه الالفاظ (لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن أن يراد ولا يجزم بارادته خصوصا على قول أصحابنا) يعنى الماتريدية (انها) أى الالفاظ المذكورة (من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه فى هذه الدار) دار التكليف (والا) أى وان لا يكن ذلك بان كان معرفته فى هذه الدار مرجوة

العرش رواه مجاهد وغيره وهذه فيها ماتقدم من التسليم والتأويل والله تعالى أعلم *

(لما كان قد علم) لمن حصلت له من العباد وذلك ينافى القول بأن الوقف فى الآية على قوله الا الله وهو قول الجمهور * واعلم أن كلام امام الحرمين فى الارشاد يميل الى طريق التأويل ولكنه فى الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذى نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الى التأويل فقال فى بعض فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربهما الى الحق ويعنى بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال يقبل التأويل اذا كان المعنى الذى أول به قريبا مفهوما من تخاطب العرب ويتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه لخلل فى فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة لذلك

﴿ الاصل التاسع ﴾

(أنه تعالى مرئى بالابصار فى دار القرار) ووجه نظم المصنف تبعا لحجة الاسلام هذا الاصل فى سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفى الجهة يتوهم أنه مقتض لانتفاء الرؤية فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتتمة للكلام فى نفى الجهة والمكان والكلام فى الرؤية فى مقامات ثلاثة الاول فى تحقيق معناها تحرير المحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغمضنا العين فانا نعلم الشمس عند التغميض

(الاصل التاسع أنه تعالى مرئى بالابصار فى دار القرار) قلت خالف فى هذا جمهور المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية من الروافض وأكثر المعتزلة على أن الله تعالى يرى ذاته ويرى العالم ولكن لا يرى وطائفة منهم أنكرت أن يرى أو يرى

علما جليا لكن فى الحالة الاولى أمر زائدوكذا اذا علمنا شيأعلما تاما جليا ثم رأيناه فانا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية ولا يتعلق فى الدنيا الا بمقابلة لما هو فى جهة ومكان فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان المقام الثانى فى جوازها عقلا والثالث فى وقوعها سمعا أما المقام الثانى فقال الآمدى أجمع الائمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى فى الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فأثبته قوم ونفاه آخرون وهل يجوز أن يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤيا حقيقة ولا خلاف عندنا انه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية فى الآخرة واختلفوا فى وقوعها فى الدنيا ومقصود المصنف كحجة الاسلام فى هذا المقام الاستدلال على وقوعها فى الآخرة فقدما الاستدلال عليه بالنقل ثم استدلا بالنقل على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع فى الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلا بالعقل على الجواز (أما) الحكم بالوقوع فى الآخرة (نقلا) أى من جهة النقل (فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) أى ذات نضرة وهى تهلل الوجه وبهاؤه (الى ربها ناظرة) تراه مستغرقة فى مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر الى ربها (وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم) والحديث فى الصحيحين بألفاظ منها عن أبى هريرة رضى

(قوله وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون فى رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب كذلك ترون ربكم) قلت هذا فى الصحيحين من حديث

الله عنه ان الناس قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون فى القمر ليلة البدر قالوا لا يارسول الله قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يارسول الله قال فانكم ترونه كذلك الحديث وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الراء كما أورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير أى هل يحصل لكم فى ذلك ما تقصر معه الرؤية بحيث تشكون فيها وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكر ناعدة منها فى حواشى شرح العقائد ولم يتعرض المصنف ولا أصله لوقوع الرؤية فى الدنيا والقائلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها فى الجملة برؤيته صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب اليه جمهور من تكلم فى المسئلة من الصحابة وأما الجواز مطلقا فقد استدل له المصنف كأصله نقلا بقوله (ونفس) بالجر عطفا على المجرور باللام أى ولنفس (سؤال موسى عليه السلام الرؤية) فانه يدل على جوازها (اذ لا يسأل نبى كريم من أولى العزم) من الرسل (الرب جل وعلا ما يستحيل عليه أرأيت المعتزلى) ياذا البصيرة (أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى) عليه الصلاة والسلام (حيث علم) أى المعتزلى (ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم) مع أن المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد

أبى هريرة وجرير وقال فى شرح العقائد وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة قلت أخذ هذا من الكفاية قال فيها وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن على الحكيم الترمذى رحمه الله فى تصنيف له فقال على صحة حديث الرؤية عدة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم أئمة منهم ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وصهيب وأنس وأبو موسى الاشعرى وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وعمار بن ياسر وجابر ابن عبد الله ومعاذ

الحقة و الاعمال الصالحة وفى الاتيان بلفظ نفس تنصيص على أن الاستدلال بالآية من جهة سؤال الرؤية وهو يشير الى أن فى الآية دلالة من جهة أخرى هى أنها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار الجبل وهو أمر ممكن فالرؤية المعلقة به أمر ممكن فيستدل بالآية من وجهين كما قرر فى محله وقد علمت بما قررناه الى هنا جملة ما استدل به المصنف كأصله على الوقوع وعلى الجواز نقلا (وأما) الاستدلال (عقلا فلانه) أى النظر الى الرب تعالى أمر قد دل العقل على جوازه لانه (غير مؤد الى محال فوجب) لهذه الدلالة (أن لا يعدل عن الظاهر) أى ظاهر لفظ النظر فى قوله تعالى الى ربها ناظرة ولفظ الرؤية فى الحديث (اذ العدول عنه) أى عن الظاهر انما يجوز (عند عدم امكانه) لامع امكانه (وذلك) أى كونه غير مؤد الى محال (أن الرؤية) أى لان الرؤية (نوع كشف وعلم للمدرك) بصيغة اسم الفاعل (بالمرئى يخلقه الله تعالى) أى يخلق هذا النوع من الكشف والعلم (عند مقابلة الحاسة له) أى للمرئى (بالعادة) أى بحسب ما جرت به عادته تعالى (فجاز) عقلا (أن) يخرق هذه العادة بأن (يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير ان ينقص منه قدر من الادراك) خلقا كائنا (من غير مقابلة) بين الباصرة والمرئى (بجهة) أى فى جهة (معها) أى مع تلك المقابلة (مسافة خاصة) بين الحاسة والمرئى الكائن فى تلك الجهة (و) من غير (احاطة بمجموع المرئى) وقد أشار المصنف بقوله من غير أن ينقص منه قدر من الادراك الى أن مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على

ابن جبل وثوبان وعمارة بن زويبة الثقفى وحذيفة وأبو بكر الصديق وزيد ابن ثابت وجرير بن عبد الله البجلى وأبو أمامة الباهلى وبريدة الاسلمى وأبو برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى رضوان الله عليهم أجمعين فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واتفقوا على ثبوته ولم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك

الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى كما قدمناه أول هذا الاصل اذهو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك وأشار بقوله من غير مقابلة بجهة الى دفع قول المعتزلة كالحكماء ان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة فى جهة من الجهات وبقوله معها مسافة خاصة الى رد قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذا لا يرى باطن الاجفان وأشار بقوله واحاطة بمجموع المرئى الى نفى كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون ممتنعة فى حقه تعالى لانه لايحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل أنه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم فى الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة الخ وعبر بقوله بمجموع تنبيها على انه اذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركب والتناهى والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الاحاطة وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة ولجوازها من غير احاطة بوقوع أمور ثلاثة الاول والثالث منها لجوازها دون مقابلة والثانى لجوازها من غير احاطة فالاول ما تضمنه قوله (كما قد يخلقه) والجار والمجرور فى موضع الحال من المفعول وهو قوله هذا القدر من العلم أى جاز أن يخلقه دون أن ينقص منه قدر من الادراك من غير مقابلة مشبها ما قد يخلقه تعالى لمن يشاء (من غير مقابلة لهذه

فكان اجماعا انتهى قلت حديث ابن مسعود رواه الطبرانى وحديث ابن عمر رواه الترمذى والدارقطنى وحديث ابن عباس رواه ابن خزيمة وحديث صهيب فى مسلم وحديث أنس عند الحكيم الترمذى وحديث أبى موسى الاشعرى وأبى هريرة وأبى سعيد الخدرى فى الصحيحين وحديث عمار ابن ياسر فى مسند أحمد وحديث جابر بن عبد الله عند أحمد ومسلم وحديث معاذ ابن جبل عند أبى حاتم فى تفسيره وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذى

الحاسة) أى البصر (أصلا كما) وقع لنبيه عليه الصلاة والسلام فقد (روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم) أى للصحابة المصلين معه (سووا صفوفكم فانى أراكم من وراء ظهرى) وهو فى الصحيحين من حديث أنس بلفظ أتموا صفوفكم فانى أراكم من وراء ظهرى وللبخارى عن أنس أقيمت الصلاة فاقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال أقيموا صفوفكم وتراصوا فانى أراكم من وراء ظهرى وللنسائى انه صلى الله عليه وسلم كان يقول استووا استووا استووا فوالذى نفسى بيده انى لأراكم من خلفى كما أراكم من بين يدى ففى ايراده بلفظ روى الدال على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم والامر الثانى ما تضمنه قوله (وكما أنا نرى السماء) أى ومشبها رؤيتنا السماء فانا نراها (ولا نحيط بها) فالجار والمجرور فى محل نصب حال ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف أو عطفا على الحال والامر الثالث ما تضمنه قوله (وكما يرانا الله) أى وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها فى كونه دون مقابلة رؤية الله ايانا فانه (تعالى يرانا من غير مقابلة فى جهة باتفاقنا) نحن وأنتم معشر المعتزلة (والرؤية نسبة خاصة بين طرفى راء ومرئى) أى بين راء ومرئى هما طرفاها أى متعلقاها (فان اقتضت) أى فان فرض أن تلك النسبة تقتضى (عقلا) أى من جهة العقل بأن يحكم العقل باقتضائها (كون أحدهما) أى أحد طرفيها (فى جهة) باعتبار تعلقها بأن يفرض أن تعلقها لا يصح عقلا الا كذلك (اقتضت كون) طرفها (الآخر كذلك) أى فى

وحديث عمارة بن رويبة عند ابن بطة فى الابانة وكذا حديث حذيفة وحديث أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه وعنهم وزيد بن ثابت فى مسند أحمد وحديث جرير فى الصحيحين وحديث أبى أمامة عند الحكيم الترمذى والدارقطنى وحديث بريدة عند ابن خزيمة وحديث أبى برزة وعبدالله بن الحارث ابن حزء عند الترمذى الحكيم قلت وقد زدت عليه حديث أبى رزين العقيلى

جهة لاشترا كهما فى التعلق (فاذا ثبت) بوفاق الخصمين (عدم لزوم ذلك) أى أنه لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون فى الجهة (فى أحدهما) أى أحد طرفيها (لزم فى) الطرف (الآخر مثله) لاشترا كهما فى التعلق فكان الثابت عقلا بوفاقهما نقيض مافرض فثبت انتفاء مافرض (والا) أى والا يكن ذلك بان فرض اللزوم فى أحد الطرفين وعدمه فى الآخر (فتحكم) أى فهو تحكم (محض و) يقال فى الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) البارى (سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك) أى من غير كيفية وصورة (لما قلنا) آنفا (ان الرؤية نوع علم خاص) يخلقه الله تعالى فى الحى غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر وقوله (وحصول المسافة والمقابلة) الى آخره جواب سؤال تقريره ان الرؤية فى الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة فى الجهة والمسافة بين الرائى والمرئى (و) حصول (الاحاطة) أى احاطة الرائى ببعض المرئيات (و) حصول ادراك (الصورة) أى صورة المرئى فليكن فى الغائب كذلك وانه باطل لتنزه البارى تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية فى حقه لانتفاء لازمها وتقرير الجواب منع الملازمة وسنده أن حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة (ثم) أى هناك يعنى فى الرؤية فى الشاهد (لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك) أى يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة وبالاحاطة به وبالصورة لكونه جسما (لا لكونها) أى الامور المذكورة (معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته) أى ذلك النوع المسمى

عند أحمد وأبى داود وابن ماجة وحديث عمارة بن الصامت عند أحمد وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبرى وحديث أبى بن كعب عند الدارقطنى وحديث عبد الله بن عمر وعند ابن أبى حاتم فى تفسيره وحديث عائشة رضى الله عنها عند الحاكم وحديث سووا صفوفكم رواه البخارى ومسلم

رؤية مع انتفائها) أي مع انتفاء الامور المذكورة (على ما بيناه) بالاستدلال السابق والمعلول لايثبت مع انتفاء علته والا لم تكن علة له والله أعلم * (١)

(قوله على ما بيناه) فى قوله صلى الله عليه وسلم أنى أراكم من وراء ظهرى وكما نرى السماء ولانحيط بها ويرانا الله من غير مقابلة والله تعالى أعلم *

---

(١) كتب كثير من كبار العلماء والعرفاء فى مسألة الرؤية حتي خصها بعضهم برسائل مستقلة . واحسن مارأيت منها هذه الرسالة . كتبها أحد كبار العرفاء جوابا عن سؤال بعض العلماء منه عن معنى الرؤية . فها انا اذكرها بنصها تتميما للفائدة وتوضيحا لهذا المقام . قال نور الله مرقده (بعد المقدمه)

﴿ أما بعد ﴾ أيها السائل الجليل المتوجه الى الملكوت العظيم ﴿ اعلم ﴾ ان الرؤية فى يوم الله مذكور فى جميع الصحائف والزبر والالواح النازلة من السماء على الانبياء فى غابر الازمان العصور الخالية والقرون الاولية * وكل نبى من الانبياء بشر قومه بيوم اللقاء ﴿ فارجع ﴾ الى النصوص الموجودة فى الانجيل والزبور والتوراة والقرآن قال الله تعالى فى الفرقان (اعلموا انكم ملاقوه وبشر الصابرين) وأيضاً ﴿ قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله ﴾ وأيضاً ﴿ لعلكم بلقاء ربكم توقنون ﴾ وفى حديث مروى من أحد وعشرين من الصحابة ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال (سترون ربكم كما ترون البدر فى ليلة أربع عشر) وقال على عليه السلام (رأيت الله والافريدوس برأى العين) وأيضاً قال (ورأيته وعرفته فعبدته لاأعبد ربا لم أره) مع هذه العبارات المصرحة والنصوص الصريحة والروايات المأثورة اختلف الاقوام فى هذه المسئلة (منهم من قال) ان الرؤية ممتنعة واستدل بالآية المباركة وهى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير) (ومنهم من قال) اذا أنكرنا الرؤية بالكلية يقتضى انكار نصوص القرآن ويثبت عدم العصمة للانبياء فان السؤال عن الممتنع المحال لايجوز قطعيا من نبي معصوم * وسأل

موسى الكليم عليه السلام الرؤية (وقل) (رب أرنى أنظر اليك) والعصمة مانعة عن سؤال شئ ممتنع وحيث صدر منه هـذا السؤال فهو برهان قاطع ودليل لائح على امكان الرؤية وحصول هذه البغية (وما عدا) هذا الدليل الجليل عندك دليل واضح مبين وهو اذا فرضنا امتناع الرؤية حقيقة فى عالم الشهود والعيان فما النعمة الالهية التى اختص الله بها فى جنة اللقاء عباده المكرمين من الاصفياء بل امتناع الرؤية انما هو فى الدنيا * واما فى الآخرة متيسرة حاصلة لكل عبد أواب فان الكليم عليه السلام لما شرب مدام محبة الله واهتز من استماع كلام الله وثمل من سورة صهباء الخطاب نسى انه فى الدنيا وانكشفت له الجنة المأوى وحيث ان الجنة مقام المشاهدة واللقاء قال (رب أرنى أنظر اليك) فأتاه الخطاب من رب الارباب ان هذه المنحة المختصة بالاصفياء ويختص برحمته من يشاء انما تتيسر فى اليوم الذى ترتعش فيه أركان الارض والسماء وتقوم القيامة الكبرى وتنكشف الواقعة عن الطامة العظمى هذا ما ورد فى جميع التفاسير والتأويل من أعلم علماء الاسرار فى كل الاعصار من جميع الاقطار (واما جوهر المسئلة) وحقيقة الامر ان اللقاء أمر مسلم محتوم منصوص فى الصحف وألواح الحى القيوم * وهذا هو الرحيق المختوم ختامه مسك وفى ذلك فليتنافس المتنافسون * فان للحقيقة الكلية والهوية اللاهوتية الظهور فى جميع المراتب والمقامات والشؤن لانها واجدة المراتب ساطعة البرهان لامعة الحجة فى كل كيان وهو بكل شئ محيط كما قال عليه السلام (ايكون لغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هو المظهر لك عميت عين لا تراك)وقال(يامن دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته) لان المراتب والمقامات مجال ومرايا لظهور الاسماء والصفات فظهور الحق محقق فى جميع الشؤن حتى يكون الوصول اليه فى جميع المراتب مما كان ويكون * والممكنات ممتلئة من اسرار الاسماء والصفات والادراك لا يتحقق الا من حيث الصفة واما الذات من حيث هو هو مستور

عن الانظار ومحجوب عن الابصار غيب منيع لا يدرك ذات بحت لا يوصف (السبيل مسدود والطلب مردود) فان الحق من حيث الاسماء والصفات له ظهور فى جميع المراتب المترتبة فى الوجود على النظم الطبيعى والترتيب الفطرى وله تجليات على رؤس الاشهاد فى جنة اللقاء الفردوس الاعلى والملكوت الابهى (اذا فاعلم بان الرؤية واللقاء من حيث الحقيقة الغيبية التى تعبر عنها بالغيب الوجدانى لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار * واما من حيث الظهور والبروز والتجلى وكشف الحجاب وازالة السحاب ورفع النقاب فى يوم الاياب فالرؤية أمر مشروع موعود فى اليوم المشهود يختص الله بها من يشاء من أهل السجود الذين لهم نصيب مفروض من هذا المقام المحمود والبرهان واضح منصوص مثبوت ويشهد به العقول المستوية الربانية الالهية * فان الفيض لا ينقطع من مرتبة من المراتب والفضل والجود لا يحرم منه مقام من المقامات الى آخر كلامه الأحلى. وبما ذكر انكشفت الاستار عن سر معنى رؤية الواحد القهار. وان كان فى هذه الرسالة رموز واسرار لا يدركها الا اهلها من ارباب الافكار وذوى الانظار. فرج الله زكى الكردى

« الاصل العاشر »

(العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له) اعلم أن المصنف ذكر أولا أن الركن الاول ينحصر فى عشرة أصول هى العلم بأمور عشرة ومقتضى التطبيق بين اجماله وتفصيله أن يصدر كل أصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الاسلام ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم فى الأصل الاول والأصل العاشر دون الثمانية التى بينهما ايثار اللاختصار واعتمادا على التصريح بذلك فى محل الاجمال مع الاشعار أولا وآخرا بأن المقصود العلم فان قلت لم أخر المصنف كأصله التوحيد مع أنه المقصود

(الاصل العاشر العلم بأنه تعالى واحد لاشريك له

الاهم الذى دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد هو اعتقاد الواحدانية فى الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ماعقد له الاصول السابقة أوصافا للبارى سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديمها ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام فى الاستواء والرؤية قلت لان فى ذلك تتمة للكلام على نفى الجسمية ونحوها واعلم أيضا أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشيئية والبارى تعالى واحد بكل من المعنيين أيضا أما الاول فلتعاليه عن الوصف بالكمية والتركيب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثانى فحاصله انتفاء المشابهة له تعالى بوجه من الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هى التى عقد هذا الأصل لاثباتها بالدليل (استدل) لاثباتها (الامام الحجة) أى حجة الاسلام الغزالى (بقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فقال وبرهانه فساق الآية ثم قال (وبيانه) أى بيان البرهان وهو الآية فمرجع الضمير فى عبارة الحجة البرهان وهو الآية وفى عبارة المصنف هو قوله تعالى الخ وهو الآية فالمعنى فيهما واحد والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها وهو أنه (لو كانا اثنين) يعنى لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالوهية التى منها الارادة وتمام القدرة و (أراد أحدهما أمرا فالثانى ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثانى مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان الثانى قادرا على مخالفته ومدافعته

واستدل الامام الحجة بقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) قال وبيانه لو أراد أحدهما أمراً فالثانى ان كان مضطراً الى مساعدته كان هذا الثانى مقهوراً عاجزاً ولم يكن الهاً قادرا وان كان قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثانى قويا قاهراً والاول ضعيفاً قاصرا فلم يكن الها قاهراً انتهى

كان الثانى قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن الها قاهرا انتهى) وفى نسخ الاحياء هنا قادرا بدل قاهرا (وهذا) الذى ذكره حجة الاسلام (ابتداء) لتقرير برهان التوحيد لا للزوم الفساد المذكور فى الآية (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) ولك أن تقول بل ما ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلالتها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع بناء على ما فى الآية من الاشارة اليه كما سيأتى التنبيه عليه فى كلام العلامة البخارى وان كان تقرير شرح العقائد لبرهان التمانع على وجه آخر فهو يرجع اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتقدير التعـدد وها نحن نقرره فنقول الـكلام فى اثبات التوحيد بلزوم الفساد عنـد التعدد كما نطقت به الآية اما أن يكون مع الملى أو مع غيره وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبى من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد به من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم لـكلام

(وهذا ابتداء) أى برهان مبتدأ (فليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفاسد على تقرير التعدد) قلت وتمامه وانتفاء اللازم معلوم قطعاً فالملزوم مثله ولم يقع ذلك للمصنف رحمـه الله والبيان الذى أشار اليـه هو أنه لوكان فى السموات والارض آلهة سوى الله تعالى لانفرد كل إله بمخلوقاته وتغالب بعضهم بعضاً ففسد نظام العوالم ولم يبق على طريقة واحـدة لـكن الشمس والقمر يجريان بحسبان واحد والجوارى الـكنس والبروج من الـكواكب وسائر النجوم لم تختل أحوالها فيما خلقت له ولم تختـل مراكزها ومسلـكها والسماء قائمـة قياما لايختلف والسحاب يجرى بالماء لمنافع أهـل الارض فى أوقات الحاجة اليه والحبوب والثمار تخرج على وتيرة واحـدة والبشر كلهم وكل جنس من الحيوان على ماهم عليه من الصور المخصوصـة بكل جنس وكان من المحال عقلا اتفاق الالهين المشتركين على تدبير واحد لايعارض بعضهم بعضاً فانتفاء

المصنف رحمه الله هو الثانى (فأما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير) المشار اليه فى الآية أى تقدير تعدد الإله (اذ هو) يعنى الملى (قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد) وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لامحالة لاستحالة الخلف فى خبره تعالى (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك أيضا) أى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (جبرا) أى من جهة الجبر أى القهر له (بمحاجة ثبوت الملة) أى كونها حقا فان المعجزات الباهرة التى منها القرآن الكريم الباقى اعجازه على وجه الدهر أدلة قائمة على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها (ثم ذاك) والاشارة الى اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد أى بالمحاجة بمجموع أمرين ثبوت الملة ثم اخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة وقوله (أو علما) عطف على قوله جبرا أى القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر بل من جهة علم (توجبه العادة والعلوم العادية)

لازم التعدد وهو الفساد معلوم قطعاً ويقينا فالملزوم وهو التعدد منتف قطعاً ويقينا فهذه الادلة عقلية محضة على وحدانية البارى تعالى (قوله فأما الملى) أى المنسوب الى ملة الاسلام قال الشيخ ابن أبى شريف وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبى من الانبياء وهو معناه المشهور أو المراد من اعتقد حقية ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الملائم لكلام المصنف اهـ (قوله على التقدير اذ هو قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك) أى القطع بلزوم الفساد (جبرا بمحاجة ثبوت الملة) أى بمحاجة اثبات ملتنا (ثم ذاك) أى بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد يشير الى أن دليل التوحيد سمعى وسيذكر طريق العلم القطعى والله تعالى أعلم (قوله أو علما) عطف على قوله جبرا أى يلزمه القطع عن علم توجبه العادة (قوله والعلوم العادية) مبتدأ خبره داخلة فى العلم الخ وهذا تقرير ينتهى الى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين التفتازانى فى

يحصل بها القطع (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا أنه) أى بأنه (حجر الآن) أى حال غيبتناعنه لم ينقلب ذهباً مثلا فهى أعنى العلوم المستندة الى العادة (داخلة فى) مسمى (العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض) فقوله والعلوم مبتدأ خبره قوله داخلة (ولذا) أى ولدخول العلم العادى فى مسمى العلم (أجيب عن ايراد خروجه) عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز فانه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية وهى المستندة الى العادة كالعلم بحجرية الجبل فى المثال السابق (لاحتماله النقيض) لجواز خرق العادة (مع أنه) أى العلم العادى (علم) أى داخل فى مسمى العلم ومعدود من أقسامه وقوله (بان الاحتمال) متعلق بقوله أجيب أى أجيب عن الايراد المذكور بان احتمال النقيض (فيه) أى فى العلم العادى (بمعنى أنه

شرح العقائد واعلم أن قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو الاليق بالخطابيات فان العادة جارية بوجوب التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام قلت أورد الاشياخ أن الاتفاق اما ضرورى أواختيارى فان كان ضروريا ثبت عجزهما واضطرارهما فى الموافقة وان كان اختياريا يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتحقق الالزام على ماقرره ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله أنه احتج على الاقناع والخطابة بان الملازمة عادية والعاديات ليست علوما لاحتمال النقيض وهو جواز الاتفاق فلا تفيد القطع واذ لم تفده فهى اقناعية فرد هذا بقوله والعلوم العادية (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجرا انه حجر الآن داخلة فى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا) أى ولدخوله فى العلم الخ (أجيب عن ايراد خروجه) أى خروج العلم العادى (لاحتماله النقيض مع انه علم بان الاحتمال فيه بمعنى أنه

لو فرض العقل خلافه لم يكن) ذلك الفرض (فرض محال) لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم فى شئ من طرفيه محالا (وذلك) الاحتمال بهذا المعنى (لايوجب عدم الجزم المطابق) للواقع (بان الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه) لان الاحتمال المنافى لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن أو فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد فى التعريف لا الاحتمال بالمعنى الاول (فأثبتوا فيه) أى فى العلم العادى (ثبوت الجزم والمطابقة) للواقع (والموجب) و (أعنى) بالموجب (العادة القاضية التى لم يوجد قط خرمها) وهى أحد أقسام الموجب فى قولهم فى تعريف العلم أنه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب اذ الموجب الذى يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة (وذلك) أى ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب (هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل) أى فبسبب العادة التى لم يوجد قط خرمها يحصل (لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر فى كل جليل وحقير) من الامور (بل تأبى نفس كل) منهما دوام الموافقة (وتطلب الانفراد بالملكة والقهر)

لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال وذلك لايوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعنى العادة القاضية التى لم يوجد قط خرمها وذلك هو معنى العلم القطعى بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعى بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الالهة لان العادة المستمرة التى لم يعهد قط اختلالها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة كل للآخر فى كل جليل وحقير بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر

الآخر (فكيف بالالهين والإله) أى والحال أن الإله (يوصف باقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا) أمر (اذا تؤمل لا تكاد النفس تخطر) للمتأمل (نقيضه) أصلا (فضلا عن اخطار فرضه) أى فرض النقيض (مع الجزم بان الواقع هو) الطرف (الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعى) لا تردد فيه بوجه (وانما غلط من قال غير هذا) بان قال ان الآية حجة اقناعية (من قبل) أى من جهة (أنه اذا خطر) بباله (النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا فى العقل وينسى) ماذكرناه فيما مر آنفا من (أنه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل) المأخوذ فيه (مجرد الجزم) الكائن (عن موجب بأن) الطرف (الآخر) المقابل للنقيض (هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل وقوعه) وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية لا اقناعية (والله سبحانه الموفق) للصواب (وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا) أى بسبب ما قررناه آنفا نشأ (ان كفر بعض الناس

فكيف بالالهين والاله يوصف باقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما أخبر سبحانه بقوله ولعلا بعضهم على بعض هذا اذا تؤمل لا تكاد النفس تخطر نقيضه فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بان الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعى وانما غلط من قال غير هذا) يعنى ومنهم سعد الدين (من قبل انه اذا خطر النقيض أعنى دوام اتفاقها لم يجده مستحيلا فى العقل وينسى أنه لم يؤخذ فى مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان الآخر هو الواقع وان كان نقيضه لم يستحل) يعنى كما قرره فى حاشية العضد (والله سبحانه الموفق وعن ظهور دخوله فى العلم بما ذكرنا أن كفر بعض الناس) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى

القائل بان الملازمة اقناعية أو ظنية ونحوه) فان بعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرماني قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله في شرح العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أي لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كفر أباهاشم بقدحه في دلالة الآية وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان ودعوى اعتبارها ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تحصله واعلم ان العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قدس الله تعالى سرهما قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد قال رحمه الله تعالى الافاضة في الجواب على وجه يرشد الى الصواب يتوقف على

(القائل بان الملازمة اقناعية أو ظنية ونحوه) وهو الشيخ سعد الدين التفتازاني كما قدمناه عنه في شرح العقائد وقصته في ذلك أنه رأى في كتاب تبصرة الادلة لسيف الحق أبي المعين النسفي رحمه الله تعالى قوله فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة الى أبي هاشم الجبائي ورأى تعذر اثبات الواحدانية بالالدلائل العقليه على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه في ذلك فزعم أن لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع وانما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ولو خلينا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع الى ان قال قيل له أول مايلزمك باعتراضك هذا تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد أن مع الله الها آخر ودان باثبات الشريك له دليل الوحدانية واستحالة الوهية من سواه من الاصنام والاوثان اذما علم من الدليل فاسد معترض لا دلالة فيه على ما استدل به عليه اذهو دليل عقلي ولا دلالة له في العقل عليه الى أن قال ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسبه الى الجهل أو السفه لانه تعالى ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل

ما أورده الامام حجة الاسلام رحمه الله مما حاصله أن الادلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم يكن على قدر ادراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني والجافي الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالادلة اليقينية البرهانية

وان علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله عليه الصلاة والسلام ليحتاج به من خالفه في التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه كفر من ساعته الى أن قال ولم يعدم من يتبعه على هذا الرأي البادي عواره ثم قال ويقال لهم أليس أن الله تعالى قال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقال لذهب كل اله بما خلق وما ذكره من الايات التي مر ذكرها ولا شك أن علو البعض على البعض وفساد السماوات والارض غير متصور مع الاتفاق في الارادة فلو كان الاختلاف فيها غير متصور لكان الله تعالى معلما رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلا وكذا تبليغه اياه محاجة الكفرة بالدليل العقلي مع انه لا دلالة فيه على ذلك كان سفيها جاهلا وعن نسب الله تعالى الى شيء من ذلك كان ممن

لقصور عقولهم عن ادرا كها لان الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لايخص الله تعالى به الا الآحاد من عباده والغالب عـلى الخلق القصور و الجهل فهم لقصورهم لايدركون براهين العقول كما لايدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطيعة البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وفى مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علما أضاعه * ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذى لايقنعه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه بالدليل القطعى البرهانى اذا تمهد هذا فنقول لايخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع و بتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصـة وان النبى صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين و بالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانيـة قاصرون ولا يجدى معهم الا الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التى ألفوها وحسبوا أنها قطعيـة وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقليـة القطعية البرهانية التى لايعقلها إلا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على مابينه

لايخفى عله على أحدو واجب على أقرب الناس اليه ابانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين ثم رأى فى شرح العقائد أن الملازمة عادية والحجة اقناعية على ما هو الاليق بالخطابيات لان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعـدد الحاكم على ما أشير اليـه بقوله ولعلا بعضهم على بعض والا فان أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام ورأى أنه يلزمه على هـذا ما ألزم به أبا هاشم فـكفره بذلك وكتب بذلك رسالة وأوقفنى عليها فبلـغ ذلك شيخنا علاء الدين البخارى فـكتب جوابا عن هذا وصورته تيمنا بذكر الاعلى الافاضة فى الجواب على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده الامام حجـة الاسلام رضى الله عنه مما حاصله أن الادلة على وجود الصانع

لامام الرازى فى عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية الناقصه مع العامة لوصول
عقولهم الى ادرا كها بطريق العبارة تكميلا للحجة البرهانية على الخاصة والعامة
على مايشير بذلك قوله تعالى ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين وقد اشتمل
عليهما عبارة واشارة قوله تعالى لوكان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا أما الدليل الخطابى
المدلول عليه بطريق العبارة فهولزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام
المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم
الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً لامكان الاتفاق فلزوم
الفساد لزوم عادى وقد أشار اليه الامام الرازى حيث قال أجرى الله تعالى الممكن
مجرى الواقع بناء على الظاهر ولايخفى على ذوى العقول السليمة أن مالا يكون فى
نفس الأمر لازماً وقطعياً لايصير بجعل الجاعل وتسميته إياه برهاناً دليلا قطعيا
زعما أن تسميته قطعيا وبرهاناً صلابة فى الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات
هيهات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ماليس
بقطعي قطعياً لاشتمال القرآن على الادلة القطعية العقلية التى لايعقلها إلا العالمون

وتوحيده تجرى مجرى الادوية التى يعالج بها مرض القلوب فالطبيب ان لم يكن
حاذقا مستعملا للادوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده بالدواء أكثر
من اصلاحه وحينئذ يجب أن لايكون طريق الارشاد للكل على وتيرة واحدة
فالمؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لاينبغى أن تحرك عقيدته بتحرير الادلة فان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب فى مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق
ولم يفرق بين أن يكون بايمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى والجافى الغليظ
الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لاتنفع معه الحجة والبرهان
وانما ينفع معه السيف والسنان والمشركين الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل
عقولهم الى فهم البرهان العقلى المفيد للقطع واليقين ينبغى أن يتلطف فى

بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العقلى القطعى المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع القطعى باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو عجز أحدهما على مابين فى علم الكلام وكلاهما محالان عقلا على مابين فيه أيضاً لا التمانع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطابياً ولا ينبغى أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لاينافى خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات و الارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لاينبغى أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز

معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم بالادلة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لايخص الله تعالى به الا الآحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم بقصورهم لايدركون براهين العقول كما لايدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد الجعل وفى مثل هذا قيل

فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذى لايقنعه الكلام الخطابى فتجب المحاجة معه بالدليل العقلى القطعى البرهانى اذا تمهد هذا فنقول لايخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبى صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم

الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لاينافي عدم الاستلزام العقلي فليتأمل

عن ادراك الادلة العقلية البرهانية قاصرين ولاتجدى معهم الادلة الخطابية المبنية على الامور العادية والمقبولة التى ألفوها وحسبوا أنها قطعية وأن القرآن العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التى لا يعقلها الا العالمون وقليل ماهم بطريق الاشارة على مابينه الامام الرازي في عدة آيات من القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على مايشير بذلك قوله تعالى ولارطب ولايابس الافي كتاب مبين وقد اشتمل عليهما عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا أما الدليل الخطابي عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولايخفى أن لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولايخفى على ذوي العقول أن مالا يكون في نفس الامر لازما قطعيا لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا دليلا قطعيا برهانيا زعما بان تسميته قطعيا وبرهانا صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيهات هيهات فان ذلك يكون مدرجة لطعن الطاعن ونصرة الدين لاتحتاج الى ادعاء ماليس بقطعي قطعيا لاشتمال القرآن على الادلة العقلية التى لايعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التمانع باجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو لعجز أحدهما على مابين في علم الكلام وكلاهما محالان عقلا على مابين فيه

ثم ذكر بقيــة الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك ولا يخفى بعد معرفة ماقررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآية دليل خطابى أى ظنى * واعلم انه قد وقع للمولى سعد

أيضا لا التمانع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة بل التمانع قد يكون برهانيا وقد يكون خطابيا ولاينبغى أن يتوهم أن كل تمانع عند المتكلمين برهانى وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة لاينافى خطابية لزوم الفساد المدلول عليــه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه باشارة هو كون مقدور بين قادرين فيه عجز الالهين المفروضين أو عجز أحـدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لاينبغى أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقــلا فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادى لاينافى عدم الاستلزام العقلى فيتأمل واذ قد علم اشتمال القرآن المجيد على الادلة القطعية على التوحيد بطريق الاشارة وعلى الادلة الخطابية عليــه بطريق العبارة وان قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحـكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن أمر للنبى صلى الله عليه وسلم بالاستدلال بكل منهما على حسب درك عقول المخاطبين على مايفصح عن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نـكلم الناس على قدر عقولهم فـكيف يكون القول باشتمال القرآن العظيم على الدليل الخطابى النافع للعامة الكافى لالزامهم واخامهم كاشتمال القرآن على البرهان القطعى النافع للخاصـة كفرا فى الدين وميلا الى تصحيح مذهب الثنوية من المشركين وكيف يكون تسمية الدليل الخطابى برهانا يقينيا عقليا

الدين أواخر شرح العقائد ماينافى بظاهره كلامه فى أوائله ويوافق كلام شيخنا فانه قال فى الكلام على المعجزة مانصه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه

نصرة للدين بل كيف يكون اعتقاد الخطابى برهانا يقينيا مع أنه ليس كذلك فى نفس الامر علما عند علماء الدين اذ العلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وكيف يجوز تكفير الراسخ النحرير المبين لادلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ماعليه فى نفس الامر من كونها برهانياً وخطابياً على ماهو الواجب نصحا فى الدين وإرشاد الضعفاء المتعلمين وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد للاسلام والمسلمين الحاسم لمدرجة طعن الطاعنين قطعاً لمادة الشر عن ضعفاء المسلمين بل يجب الدعاء بدوام بقاء أمثاله لارشار العالمين وأنا لا أتعجب من صدور أمثال هذه الكلمات من بعض السلف من الفقهاء الذين مبلغهم من العلم فى أصول الدين أن الدليل على التوحيد فى القرآن المجيد ليس الا التمانع المدلول عليه بطريق العبارة وان المحاجة مع المشركين الذين تضر الادلة العقلية البرهانية عقولهم الضعيفة البليدة ضرر رياح الورد بالجعل لايجوز الا بالدليل العقلى البرهانى وأن القول بكون الدليل خطابياً أبطال لكونه دليلا ومحاجة النبى صلى الله عليه وسلم به مع الكفار المشركين الاغبياء احتجاج بمايصلح دليلا انما العجب من صدورها من صاحب التبصرة مع جلالة قدره فى علم الاصول وكمال اخطاره بالادلة البرهانية والخطابية على التوحيد المشتمل على جميعها تنزيل رب العالمين ومعرفته باختلاف أصناف الادلة ومنافعها وتفاوت درجاتها ومواقعها وبان النبى المبعوث رحمة للعالمين مأمور بالاستدلال والمحاجة بكل منها بحسب ادراك عقول المخاطبين عصمنا الله واياكم عن الطعن فى الراسخين من علماء الدليل اه قلت لامكان الاتفاق قد قدمت عن الاشياخ ما فيه ومدار هذا التقرير على أن الآية عبارة واشارة الى برهان التمانع وهذا أخذه من قول الشيخ سعد الدين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى

بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله تعالى ولى الهداية والتوفيق *

لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا نعلم كيف تشير الآية الى ذلك لا من حيث اللغة ولا من حيث اصطلاح أحد من الناس وقد سمعت شيخنا العلامة شمس الدين البساطى يقول منكتا عليه عند قراءة هذا عليه ان الآية حجة بالنسبة الى من أنزلت اليهم وكانه يريد أن من اليقين عندهم أن من شأن الاله الحق أن يكون قاهرا لماسواه فلوكان فيهما قاهرون لبعضهم بعضاً لفسدتا السموات والارض لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة الا الله واعلم أنه ليس فى هذه العبارة التى نمقها والمقدمات التى حققها مايدفع الذى ذكره أبو المعين على مالايخفى على العالمين بل فيه لو وقع مدرجة لرد القاصرين وطعن الطاعنين لان ضعيف العقل القاصر الفهم اذا مرناه على الاقناع فاذا لقى الذكى أورد عليه مافيه من الشبهة فربما ارتد بذلك وصار وسيلة للطعن لكنه لم يقع لانه خلاف ما أمر به فى الآية التى ذكرها وهى قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك) قال فى الكشاف سبيل ربك الاسلام (بالحكمة) بالمقالة المحكمة الصحيحة وهى الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (والموعظة الحسنة) وهى التى لايخفى عليهم انك مناصحهم بها وتقصد ماتنفعهم فيها ويجوز أن يريد القرآن أى أدعهم بالكتاب الذى هو حكمة وموعظة حسنة (وجادلهم بالتى هى أحسن) بالطريق التى هى أحسن طرق المجادلة من الرفق واللين من غير فظاظة ولا عنف ولاتخف ان ربك اعلم بهم فمن فيه خير كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة ومن لاخير فيه عجزت فيه الحيل فكانك تضرب منه في حديد بارد وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم محفوظة بنقل الثقات ليس فيها ما أشار اليه المصنف ثم تقسيم المحاجة مع من ذكر يقتضى أنه اجتمع المسالمة والقتال فى زمن واحد وهذا باطل وبعد أن أذن الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم فى القتال لم تبق الا الدعوة للاسلام أو أداء الجزية أو القتال ليس فى الشرع غير هذا والله تعالى أعلم

﴿الركن الثاني﴾

(العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مريد) وهذه الاصول الستة هي فى ترتيب حجة الاسلام الاربعة الاولى والثامن والتاسع فانه عقد الاصل الاول للعلم بأنه تعالى قادر والثانى للعلم بأنه تعالى عالم والثالث للعلم بكونه تعالى حيا والرابع للعلم بكونه تعالى مريداً وعقد الاصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة وقد قرر المصنف ماتضمنه الاصلان الأولان بقوله (لما ثبت وحدانيته فى الالوهية) تعالى وتقدس (ثبت استناد كل الحوادث اليه) تعالى والالوهية الاتصاف بالصفات التى لاجلها استحق أن يكون معبوداً وهى صفاته التى توحد بها سبحانه فلا شريك له فى شئ منها وتسمى خواص الالوهية ومنها الايجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد فى الذات وفى كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث فى وجودها اليـــه فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذى لااختلال فيه والارضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه كل ذلك مستند فى وجوده الى البارى سبحانه (وهو) أى الشأن أن هــذه الحوادث (مشاهد) انا (منها كمال الاحسان) فى ايجادها من اتقان صنعتها وترتيب خلقها وما هديت اليه الحيوانات من مصالحها وأعطيته من الالات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التى يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقة الانسان وأعضائه وقد كسرت

(الركن الثانى العــلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حيّ مريد لما ثبتت وحدانيته فى لالوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه وهو مشاهد منها كمال الاحسان

على ذلك بجادات (ويستلزم ذلك) أى استناد وجودها اليه تعالى وكمال الاحسان فى ايجادها (قدرته تعالى) أى ثبوت صفة القدرة له وهى صفة تؤثر على وفق الارادة (و) يستلزم ذلك أيضاً (علمه) تعالى (بما يفعله ويوجده) والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضرورى ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطاً حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما (وينضم الى هذا) أى الى ثبوت العلم له تعالى بدليل السابق (أنه) هو (الموجد لافعال المخلوقات) كما سيأتى بيانه فى الاصل الاول من الركن

ويستلزم ذلك قدرته) قلت ههنا مقامان * الاول أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات الثانى أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى وخالفهم فى الاول والثانى جميع الفلاسفة والثنوية فقالت الفلاسفة انه لايقدر على أكثر من واحد وقال النظام انه لايقدر على خلق الجهل والقبيح وقال الثلجى انه لايقدر على مثل مقدور العبد وقال عامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد أما المقام الاول فلأن جميع المقدورات متساوية فى المقدورية لان المصحح للمقدورية الامكان اذلو فعناه لبقى إما الوجوب أوالامتناع وهما يمنعان من المقدورية والامكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات فلاجله صح فى البعض أن يكون مقدورا لله تعالى فانه فى جميع الممكنات وعند الاستواء فى المقتضى يجب الاستواء فى الأثر فوجب استواء جميع الممكنات فى المقدورية والمقتضى لكونه تعالى قادرا ذاته ونسبة ذاته الى كل المقدورات فى اقتضاء القادرية واحدة لانها تقتضيها مطلقا فوجب كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ولان المقدورات لما تساوت فى المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلو اختصت قادريته بالبعض لافتقرت الى مخصص فيكون تعالى فى كماله مفتقرا الى الغير ناقصا بذاته تعالى الله عنه وأما المقام الثانى فهو مافى الكتاب كما قدمنا والله تعالى أعلم (قوله وعلمه بما يفعله ويوجده وينضم الى هذا أنه الموجد لأفعال المخلوقات

الثالث (فيلزمه) أى يلزم ماذكر من المنضم والمنضم اليه (علمه بكل جزئى جزئى) خلافا للفلاسفة فى قولهم انه تعالى يعلم الكليات وانه انما يعلم الجزئيات على وجه كلى لا على الوجه الجزئى وهو باطل إذ كيف يوجد مالا يعلمه وقد أرشد الى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وسنبين معنى صفة العلم فى حقه تعالى وههنا تنبيهات ثلاثة أحدها ان فى قوله وهو مشاهد منها كمال الاحسان تنبيهاً على أن حكمنا بأنها كذلك هو بحسب مانشاهده بأبصارنا وبصائرنا بأن تدركه عقولنا وتصل اليه أفهامنا حتى تقضى بأنه غاية الاحسان عندنا لا بمعنى أنه لا يمكن فى مقدورات البارى تعالى ماهو أبدع منها كما هو طريقة الفلاسفة لان العقيدة أن

فيلزمه علمه بكل جزئى جزئى) قلت اتفق جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجرى فى ملكه الا طائفة من قدماء الفلاسفة ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من أهل الملة الى أنه عالم بذاته وبجميع الاشياء وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته وقال الباقون من الفلاسفة انه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلى لا على الوجه الجزئى أما أنه تعالى عالم بذاته فلأن العلم هو حصول المدرك فكل من حضر عنده شئ فهو عالم به وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالما بذاته وأما أنه تعالى عالم بجميع الاشياء فذكر فى الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته فى الالوهية ثبت استناد كل الحوادث اليه ويستلزم ذلك قدرته عليه بما يفعل الى آخر ماتقدم قبله واعلاه والتصريح بالتفصيل عالم بجميع الاشياء لانه فاعل بالاختيار فى جميع الاشياء والفاعل المختار يجب أن يعلم مايقصد ايجاده أما المقدمة الاولى فلأنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازما لوجوده فيكون قديما والا لكان صدوره فى وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح فيلزم قدم العالم وأيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله ومن دوام معلوله دوام معلول معلوله فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه وهو محال فان الضرورة تشهد

كلا من مقدوراته ومعلوماته لايتناهى كما صرح به حجة الاسلام فى العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الاحياء وتكرر فى الاحياء فما وقع فى بعض كتب الاحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فانه والله أعلم صدر عن ذهول عن ابتنائه على طريق الفلاسفة وقد أنكره الأئمة فى عصر حجة الاسلام وبعده ونقل انكاره عن الأئمة الحافظ الذهبى فى تاريخ الاسلام * الثانى أن معنى كونه تعالى قادراً أنه يصح منه ايجاد العالم وتركه كما يدل عليه ماقدمناه من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة فليس شئ من ايجاد العالم وتركه لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه الى هذا ذهب المليون وقد أنكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا إيجاده العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وليس هذا خلافا منهم فى تفسير القادر بأنه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل الا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية

بتغير جميع الموجودات الممكنة تغير الاشك فيه وأما الثانية فلأن الاختيار لايتحقق الامع العلم فان القاصد الى ايجاد الشئ انما يقصد الى ايجاده بعد علمه وهذا ضرورى لاشك فيه ولا نابينا أنه عالم مطلقا فيلزم أن يكون عالما بجميع الاشياء اذلو اختص عالميته بالبعض لكان لاختصاص ذلك البعض بشئ أوجب اختصاص علمه به فيكون كماله تعالى مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته تعالى الله عنه واحتج قدماء الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم مطلقا بأن العلم لايخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان فان كان صفة كمال كانت الذات ناقصة فى نفسها كاملة بغيرها وأن كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه أجيب أن النقصان انما يكون أن لوكانت صفة الكمال ناشئة عن الغير أما اذا كانت ناشئة عن الذات فذلك عين كمال الذات بل كمال الذات كونها مقتضية لصفات الكمال واستدل المصنف على أنه عالم بالجزئيات بأنه

لتوهمهم أن ذلك وصف كمال * الثالث أن متعلق العلم أعم من متعلق القدرة فان العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع هذا تقرير ماتضمنه الاصلان الاولان وأما ماتضمنه الاصل الثالث فقد قرره بقوله (والعلم والقدرة) أى الاتصاف بهما (بلا حياة) أى بلا اتصاف بها (محال) وليس معنى الحياة فى حقه تعالى ما يقوله الطبيعى من قوة الحس ولاقوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعى التى تفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا مايقوله الحكماء وأبو الحسين البصرى من أن معنى حياته تعالى كونه يصح

الموجد لافعال المخلوقات فيلزم علمه بكل جزئى جزئى قلت وفى أفعال العباد خلاف المعتزلة وأهل السنة على مايأتى وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة وقد احتجوا بأن الجزئيات فى معرض التغير فالعلم بها أيضا كذلك لان العلم حكاية ومثال للمعلوم فاذا كان المعلوم متغيرا كان مثاله متغيرا لكونه مطابقا له والالم يكن علما واذا ثبت هذا فنقول اذ تعلق العلم بكون زيد فى الدار حال كونه فيها فبعد خروجه منها ان بقى العلم كما كان لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير أما الطبائع الكلية فلما امتنع عليها التغير امتنع تغير العلم بها والعلم بالجزئى على الوجه الكلى هو أن يعلم الجزئى بماله من المعانى الكلية دون تعلقه بزمان معين كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس انسان طويل كاتب عالم الى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس فى يوم كذا فى شهر كذا فى موضع كذا حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شئ الا وقد اعتبر فيه لا أنه جلوس وقع أو واقع الآن أو سيقع وحينئذ فعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلى لان تلك الصفات جميعها كليات وتقييد الكلى بالكلى لايخرجه عن كونه كليا والجواب أن العلم إما التعلق أو معنى ذو تعلق وعلى التقدير لايقع التغير الا فى التعلق والتغير فى النسب لايوجب التغير فى الذات ولا فى شئ من الصفات كما فى المعية وفى تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد (قوله والقدرة بلا حياة محال) أقول اتفق

أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة ولا يخفى مما سبق تنزيهها عن كونها كيفية أو عرضا وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس (ثم) قال لاثبات صفة الارادة وهي ماتضمنه الاصل الرابع (كل صادر عنه) تعالى من الممكنات (في وقت) من الاوقات (كان من الممكن صدور ضده فيه) أي صدور ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (أو صدوره) هو أعني ذلك الصادر (بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت) الذي صدر فيه (أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت) أي بصدوره فيه (دون الممكن الآخر) ودون ماقبل ذلك الوقت وما بعده (لابد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين

العقلاء على أن الله تعالى حي لكنهم اختلفوا في تفسير الحياة فقالت الفلاسفة أبو الحسين البصري من المعتزلة هي عدم امتناع العلم والقدرة يعني فليس هناك الا الذات المستلزمة لهذا الامتناع وقال أهل السنة وباقي المعتزلة هي صفة يصح لاجلها عن الذات أن تعلم وتقدر يعني انها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة وتحقيق ماذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى وتحقق الملزوم بدون تحقق اللازم محال فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم والله أعلم ودليل آخر وهو أن الحياة صفة كمال ونقيضها نقص وان الله تعالى منزه عن النقائص (قوله ثم كل صادر عنه في وقت الخ) هذا دليل كونه تعالى مريدا فنقول مذهب أهل السنة أن الله تعالى مريد في صنعه بارادة قديمة قائمة بذاته تعالى خلافا للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة ومعنى الارادة عند العقل واضح اذ كل أحدنا يعلم قبل صدور فعل عنه أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر * وعبر المصنف عنها بقوله صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده وقد احتج أهل السنة بالمنقول أيضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر وبقوله تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد وقوله تعالى يريد الله ليبين لكم يريد الله أن يخفف عنكم واحتجت

والوقتين) مناسبة كائنة (على السواء عن إيجاده) متعلق بقوله يصرف أى لابد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن إيجاد ذلك الممكن (فى غير ذلك الوقت أو) إيجاد (غيره) أى غير ذلك الممكن بدله فى ذلك الوقت والعطف في قوله أو غيره على الضمير المجرور وهو الهاء فى إيجاده دون اعادة الجار وقوله (الى تخصيصه) متعلق بيصرف أيضا أى لمعنى يصرف عن إيجاد ذلك الممكن فى غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره فيه الى تخصيص ذلك الممكن (دون غيره بذلك الوقت) المخصوص (ولا نعنى بالارادة الا ذلك المعنى المخصص فهو) أى ذلك المعنى الذى عنيناه بالارادة (صفة) حقيقية وجودية قائمة بذاته (توجب تخصيص المقدور) دون غيره (بخصوص وقت ايجاده) دون ماقبله وما بعده من الاوقات فكل من العلم والارادة قديم وهذا ما تضمنه الاصلان الثامن والتاسع ونبه عليه المصنف بقوله (والعلم متعلق أزلا بذلك التخصيص الذى أوجبته الارادة) وهو كما مر آنفا تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده (كما أن الارادة فى الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها) ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد كما ينبه عليه قوله (لم يحدث له) تعالى (علم بحدوث الحادث) أى بسبب حدوثه (ولا) حدث له تعالى (ارادة بحسب كل مراد) ومازعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذاك قد عدم حادث وما زعمته الكرامية من أن ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته كل منهما باطل (لبطلان

الفلاسفة على عدم ارادته تعالى بأن الله تعالى لوكان مريد افارادته ان كانت قديمة يلزم قدم المراد ويلزم قدم العالم وان كانت حادثة يفتقر الى ارادة أخرى ودار أو تسلسل والجواب أنها قديمة متعلقة بزمان معين اذ الارادة قد تسبق المراد كما أن واحدا منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين فاذا كان وقته جزم الارادة وحج وهذا ما أشار اليه المصنف بقوله الارادة فى الازل

كونه) تعالى (محلا للحوادث) وقد تقدم تقريره (و) حدوث الارادة باطل أيضا (للزوم افتقار الارادة الحادثة الى ارادة أخرى) وافتقار هذه الاخرى الى ثالثة (و يتسلسل) هذا الافتقار (إذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا ارادة) تخصصها بخصوص وقت ايجادها (مع أن المقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو) يعنى الخصوص (ملازم للحدوث) لا ينفك عنه لما مر من أنه لا بد لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت ايجاده (والفرض أن تلك الارادة حادثة) بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال (وأيضاً المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم) أى ذهابه بالغفلة عنه (فلو فرض) عدم العزوب كأن فرض (علم بأن زيداً يقدم عند كذا) كعند طلوع الشمس مثلا (فلم يعزب) ذلك العلم (بل استمر بعينه الى قدومه عند كذا) كطلوع الشمس مثلا (كان قدومه معلوماً بعين ذلك العلم وعلم الله بالاشياء قديم فاستحال) لقدمه (عزوبه لانه عدمه وما ثبت قدمه استحال عدمه لما نبين فى صفة البقاء) واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ ان العلم متعلق أزلا بالتخصيص الذى أوجبته الارادة أن وقوع الشئ تابع لتعلق العلم أزلا بوقوعه فان قيل هذا معاكس لما أشتهر من قولهم ان العلم تابع للوقوع قلنا لا تعاكس لان معنى قولنا أن الوقوع تابع للعلم أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومراد القائل بأن العلم تابع للوقوع أن العلم بوقوع الشئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمثابة الحكاية عنه والحكاية تابعة للمحكى وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل فى التطابق والعلم تابع له فيه

متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها الى آخر ما ذكره والله تعالى أعلم (قوله على ماسنبين فى صفة البقاء) هى مافى الاصل الثالث والله تعالى أعلم

﴿الاصل الخامس﴾

والاصل (العاشر) فى ترتيب حجة الاسلام جمعهما المصنف هنا لتعلق الخامس بما ترجم له به وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن الاصول الستة السابق ذكرها فالاصل الخامس (أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة) لا (حدقة و) لا (أذن كما أنه) تعالى (عليم بلادماغ و) لا (قلب) لا كعلم المخلوق المختلف فى محله أهو

(قوله الاصل الخامس والعاشر) أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة حدقة واذن كما أنه عليم بلا دماغ وقلب) قلت وذهب جمهور الباطنية والفلاسفة الى انكار جميع الصفات حتى قالوا كل مايجوز اطلاقه على الخلائق لايجوز اطلاقه على الله تعالى وذهبت طائفة منهما الى أنه لايطلق على البارى من الاسماء والاوصاف الا ماطريقه طريق السلب دون الايجاب فقالو لا نقول انه موجد بل نقول انه ليس بمعدوم ولا نقول انه حى عالم قدير ولكن نقول ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وجوزت الكرامية حدوث صفات البارى وزوالها وشبهت المشبهة والكرامية البارى تعالى بخلقه فى الصفات وروى عن جهم بن صفوان الترمذى أن الله تعالى لم يكن عالما حتى خلق لنفسه علما وعنه فى القدرة روايتان وشبهة الباطنية والفلاسفة أن التشابه منفى فى العقل بين الصانع والمصنوع واتصف المصنوع بكونه حيا عالما قديرا سميعا بصيرا فلا يوصف البارى بهذه الصفات نفيا للمشابهة حتى امتنع بعضهم عن تسميته ذاتا وشيأ وموجودا * والجواب أن المماثلة لو ثبتت بالاطلاق على الشئ لتماثلت المتضادات وكان الشهد مثلا للسم والسواد مثلا للبياض من حيث الوجود وقد جاءت آيات القرآن بذلك قال الله تعالى الله لاإله الا هو الحى القيوم هو الحى لاإله الا هو قل هو القادر ان الله على كل شئ قدير ليس كمثله شئ وهو السميع البصير وبهذه الآيات يبطل كلام جهم والكرامية وكذا بما تقدم من أنه ليس محلا للحوادث

الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذى هو قوّة مودعة فى مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل لها الى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذى هو قوّة مودعة فى العصبتين المجوّفتين الخارجتين من الدماغ بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفى والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف (يرأى منه) تعالى (خفايا الهواجس والاوهام) والمرأى موضع الرؤية والهاجس مايخطر بالبال والوهم بمعناه ففى المحكم الوهم من خطرات القلب وجمعه أوهام (ويسمع منه صوت أرجل النملة) الصغيرة المسماة بالذرة (على الصخرة الملساء) والمسمع بفتح ميميه الموضع الذى يسمع منه وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كأصله بقوله (لانهما صفتا كمال) وقد اتصف بهما المخلوق (فهو) تعالى (الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق) واللازم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ماليس للخالق (وقال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقد ألزم) ابراهيم (عليه) الصلاة و(السلام أباه) آزر (الحجة بقوله) يا أبت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فافاد أن عدمهما) أى عدم السمع والبصر (نقص لا يليق بالمعبود) وكان اللائق ان يحذف المصنف قوله من المخلوق لان أفعل التفضيل المقترن بأل يمتنع الاتيان معه بمن كما تقرر فى العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان اليه ذهب الجمهور من أهل السنة الى الاول وذهب فلاسفة الإسلام وأبو الحسين البصرى والكعبي الى الثانى وهو الذى عوّل عليه المصنف ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة فقال (واعلم أنهما) يعنى صفتى السمع والبصر

(يرجعان الى صفة العلم) وليستا زائدتين عليه (لما قدمنا) فى الكلام على روية الباري تعالى من (أن الرؤية نوع علم و) تقول هنا (السمع كذلك) وههنا تحقيق وهو أنهما وان رجعا الى صفة العلم بمعنى الادراك فاثبات صفة العلم اجمالا لا يغني في العقيدة عن اثباتهما تفصيلا بلفظيهما الواردين فى الكتاب والسنة لأنا متعبدون بما ورد فيهما وقد مر أن الرؤية تشتمل على مزيد ادراك والسمع مثلها والى هذا التحقيق يشير قول المصنف أن الرؤية نوع علم والسمع كذلك مع قوله بعد ذلك سميع بسمع بصير بصفة تسمى بصرا ففى ذلك تنبيه على أنه لا بد من الايمان بهذين النوعين تفصيلا والاولى كما فى شرح المواقف بناء على أنهما صفتان زائدتان على العلم أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما وهنا انتهى الكلام فى الاصل الخامس وقد شرع المصنف فى الاصل العاشر وهو أن له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال (ثم انه) تعالى (سميع بسمع و بصير بصفة تسمى بصرا) وعبر فى البصر خاصة بذلك دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر (وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة) وحى بحياة خلافا للفلاسفة والشيعة فى نفيهم الصفات

(قوله ثم انه سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصراوكذاعليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بارادة) قلت وقد أنكرت المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراء ذاته وادعت أنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا في سائر الصفات الا فى الكلام والارادة فاعتبرت أنهما معنيان وراء الذات ولكن زعمت انهما محدثان غير قائمين بذات الله تعالى وشبهتهم أن الصانع القديم واحد لاشريك له ولوقلنا انه عالم بعلم قادر بقدرة لكانت هذه الصفات أغيارا للذات واثبات الاغيار فى الازل مناف للتوحيد ولانهالوكانت ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية لاتخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بلابقاء

الزائدة على الذات واسنادهم ثمرات هذه الصفات الى الذات وللمعتزلة فى نفيهم زيادة صفة العلم وصفتى السمع والبصر وقولهم عالم بذاته لا بصفة زائدة وسميع بذاته كذلك وبصير بذاته كذلك وانما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات (لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء) فى كتابه وعلى لسان نبيه (خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم فى اللغة من عليم ذات له علم) ومن قدير ذات له قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات (بل يستحيل عندهم) أى عند أهل اللغة (عليم بلا علم كاستحالته) أى كاستحالة علم (بلا معلوم) أو كاستحالة عليم بلا معلوم (فلا يجوز صرفه عنه) أى عن معناه لغة (الا لقاطع عقلى يوجب نفيه) أى نفى معناه لغة (ولم يوجد فيه) أى فى

فان كانت باقية بالبقاء فقد قلتم بقيام المعنى بالمعنى وقد أنكرتم ذلك واستحلتم بقاء الاعراض وان كانت باقية بلا بقاء فاذا جاز أن تكون الصفة باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة وعالما بلا علم (قوله لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء الخ) هذا دليل أهل السنة (قوله فلا يجوز صرفه) أى المفهوم اللغوى (عنه) أى عن البارى تعالى (قوله نفيه) أى نفى المفهوم اللغوى (قوله ولم يوجد فيه) أى فى النفى عنه والجواب عن شبهة المعتزلة أن بعض الاصحاب لا يسمى هذه الصفات قديمة لان القدم صفة والصفة لا تقوم بالصفة فلا يرد عليه ماقيل ومن جوز وصفه بالقدم فيقول الصفات ليست بأغيار الذات بل كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات وكذا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها لان ماهو حد الغيرية لم يوجد لان حد الغيرين موجودان يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر والذات لا تقدر ويتصور وجودها بدون الحياة وكذا الحياة بدون الذات وذات الله تعالى لا تقدر ويتصور وجودها مع عدم العلم وكذا العلم لا يتصور مع عدم الذات فلم يكن علمه عين ذاته وكذا ليس

ايجاب نفى المعنى اللغوى (مايصلح شبهة فضلا عن) وجود (دليل) واعلم أنا وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا تقول انها غير الذات كما تقول انها عين الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر فى الوجود بحيث يتصوّر وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر والله أعلم *

* الاصل السادس *

والاصل (السابع أنه تعالى متكلم بكلام) أزلى باق أبدى (قديم قائم بذاته) لايفارقها وقد عقد حجة الاسلام الاصل السادس فى كونه تعالى متكلما والسابع فى كون كلامه قديما ومما يدل على المدعى وهو كونه تعالى متكلما اجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام فانه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له الكلام فيقولون انه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل ان صدق الرسل موقوف على تصديق الله اياهم اذ لا طريق الى معرفته سواه وتصديقه تعالى اياهم اخبار عن كونهم صادقين والاخبار كلام خاص به تعالى فقد توقف صدقهم فى اثبات كلامه على كلامه تعالى وذلك دور قلنا لادور لأن تصديقه تعالى اياهم باظهار المعجزة على وفق دعواهم فانه يدل على صدقهم ثبت

هو غير الذات فانه لو كان عين ذاته لكان ذاته أيضا علما فيعبد علمه كما تعبد ذاته وقد نص الكعبى رئيسهم على كفر من قال ذلك ولان علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه فيقدر بما به يعلم ويعلم بما به يقدروانه محال فى الشاهد فكذا فى الغائب (قوله الاصل السادس والسابع أنه متكلم بكلام قديم) زاد غيره أزلى باق أبدى (قائم بذاته) زاد غيره لايفارق ذاته ولايزايله

الـكلام بان كانت المعجزة من جنسه كالقرآن الذى نعلم ولا أنه معجز خارج عن طوق البشر ثم نعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئاً آخر و اثبات صفة الـكلام له تعـالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات فهو متكلم بكلام (ليس بحرف ولا صوت هو) تعالى (به) أى بذلك الـكلام (طالب) لفعل أو بأنا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد وزعم جمهور المعتزلة أن الله لم يكن متكلما فى الازل حتى خلق لنفسـه كلاما فصار بذلك متكلما وزعموا أن كلامه مخـلوق وحادث غير أنهم افترقوا فيما بينهم فقال بعضهم كلامـه من جنس الاصوات والحروف وقال بعضهم هو من جنس الحروف والاشكال لا من جنس الاصوات وانما تظهر ثمرة اختلافهم أن عند الطائفة الاولى انما يصير هو تعالى متكلما بخلق الحروف والاصوات فى محل القراءة أما بدون ذلك لا يصير متكلما وعنـد الطائفة الاخرى يصير متكلما باحـداث الحروف فى اللوح المحفوظ وذلك كلامه وكذا فى كل مصحف ثم ان عندهم كلامه واحد وان حل ألف ألف محل ولا يزداد كلامه بزيادة المصاحف ولا ينقص بفناء المصاحف وانما لزمهم هذه المحالات لانـكارهم قيام الصفات بذات الله تعالى ولا يمكنهم انـكار كلام الله تعالى أصلا ورأساً فاضطروا الى اثبات كلام حادث قائم بالغـير فـكل حادث قائم بالغير لابد وأن يكون مخـلوقا وتوقف بعض الناس فى اطلاق القول فى كلام الله انه مخلوق أو غير مخلوق لاختلاف الناس فى ذلك مع اتفاقهم ان لله كلاما قالوا فأخذنا بالمتفق أن لله تعالى كلاما وتوقفنا فيما فيـه الاختلاف قلت هذا الخلاف خلاف ما جاء عن رسول الله صلى الله عليـه وسلم وأصحابه رضى الله تعالى عنهم فما جاء

(ليس بحرف ولا صوت) زاد غيره ليس بعبرى ولا سورى ولا عربى وانما العربى والسورى والعبرى مما هو دلالات على كلام الله تعالى وانه واحد غير متجزى ولا متبعض (هو به طالب) أى آمر ناه

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مارواه الامام أبو عبد الله بن بطة العكبرى فى كتاب الابانة حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصابونى الحرانى حدثنا محمد ابن الحرث الخولانى الوردى ومحمد بن موسى الغسانى قالا حدثنا أبو جعفر أحمد بن ابراهيم أخبرنا الوليد بن مسلم حدثنا الاوزاعى عن حسان بن عطيه عن أبى الدرداء أنه سأل رسول صلى الله عليه وسلم عن القرآن فقال كلام الله غير مخلوق قال الحاكم أثبت أسانيد الشاميين الاوزاعى عن حسان بن عطية عن الصحابة وروى أبو يعلى الموصلى باسناده عن النبى صلى الله عليه وسلم كيف بك اذا كفر بالقرآن قيل كيف يكفر به قال يقال انه مخلوق وروى أبو ترك (مخبر)

(مخبر) وذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة ولا تكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولانه لادليل على تكثر كل منها فى نفسها فان قيل ان هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير أحد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال وأما فى الازل فلا انقسام أصلا وذهب بعضهم الى أنه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الاخبار عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وروى أبو نعيم عن أبى هريرة قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نتحدث اذ قام مستوفزا فقال يابلال ناد فى الناس فنادى فى الناس فاجتمع اليه المهاجرون والانصار فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه وقال أيها الناس كل شىء دون الله مخلوق الا القرآن فانه كلامه وتنزيله وعد منه بدأ واليه يعود ثم نزل فقالوا يارسول الله خفت علينا فقال لا ولكن قوما يأتون بعدكم ويزعمون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله ومن كذب على الله فهو فى النار وروى البيهقى عن ابن عباس فى قوله تعالى قرآنا عربياً غير ذى عوج قال غير مخلوق وعن

لعباده بما كان وبما يكون بالنسبة الى وقت وجودهم (أما أنه) يعنى الكلام الذى هو صفة له تعالى (قديم فلأنه) يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله هو به طالب مخبر اشارة الى أن الكلام متنوّع فى الازل الى أمر ونهى وخبر و

يزيد الكلاعى قال قالوا لعلى حكمت كافراً ومنافقاً فقال ماحكمت مخلوقا ماحكمت الا القرآن وروى البغوى فى شرح السنة عن عمرو بن دينار سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق قلت مشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله ابن عمرو وجماعة من التابعين وشبهة الخصوم فى ذلك ظاهر قوله تعالى خالق كل شيء والقرآن شيء فيكون خالقا له وكذا قوله تعالى مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث والمراد من الذكر هو القرآن وكذا قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربياً والجعل والخلق واحد ومن حيث المعقول قالوا ان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والاصوات فيكون فى الغائب كذلك ويستحيل قيام الحروف والاصوات بذات القديم فى الازل فيكون الكلام حادثا غير قائم بذاته ولان فى القرآن خطابات بالامر والنهى لاشخاص معينين نحو قوله لموسى اخلع نعليك وقوله لموسى وهرون اذهب أنت وأخوك بآياتى ولاتنيا فى ذكرى اذهبا وقوله ليحيى يايحيى خذ الكتاب بقوّة وكذلك الاوامر والنواهى لغيرهم وكانوا معدومين فى الازل فلوكان أزليا لكان هذا أمرا ونهيا للمعدوم وانه سفه ولان فيه أخباراً عن أمور كانت ماضية نحو قوله انا أرسلنا نوحا الى قومه وأوحينا الى أم موسى وآويناهما الى ربوة وغير ذلك من الآيات فلوكان أزليا لكان الاخبار عنها قبل وجودها كذبا تعالى الله عن ذلك (قوله أما أنه قديم الخ) قلت هذا رعاية لما فى الاصل من تقديم القديم على القائم بالذات ولوكان لى من الامر شيء لقلت انه تعالى متكلم بكلام قائم بذاته الخ لان تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف

استخبار و نداء و الاولان و الرابع و الخامس أنواع للطلب وتنوعه هـذا لاينافي كونه واحدا لانها ليست أنواعا حقيقة انما هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواقي * واعلم أن كلامه النفسي لا يوصف بأنه متبعض ولا متجزئ ولا يوصف بأنه عبري ولا سوري ولا عربي انما العبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف في صفة الكلام فرق منهم مبتدعة الحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم وبالغوا حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف وهذا قول باطل بالضرورة ومنهم الكراميه فانهم وافقوا الحنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات ولكنهم سموا ذلك قولا له وسلموا أنه حادث وقالوا قائم بذاته لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى عما يقولون وزعموا ان كلامه هو قدرته على التكلم وهم يثبتون قدم القدرة ومنهم المعتزلة قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول وهو حادث عندهم خلافا للحنابلة وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ولكنا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة فهو قديم قائم بذاته وهو غير العبارات كما قدمناه اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي وغير العلم اذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه * واعلم أن قولنا العبارات تختلف باختلاف الازمنة يؤخذ منه الجواب عن سؤال مشهور وهو أنه قد ورد الاخبار في كلام الله تعالى بلفظ المضي كثيرا نحو انا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون والاخبار بلفظ المضي عما لم يوجد بعد كذبا والكذب محال عليه تعالى والجواب ان اخبار الله تعالى لا يتصف أزلا بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان

وانما يتصف بذلك فيما لايزال بحسب التعلقات فيقال قام بذات الله تعالى اخبار عن ارسال نوح مطلقا وذلك الاخبار موجود أزلا باق أبدا فقبل الارسال كانت العبارة الدالة عليه انا نرسل وبعد الارسال انا أرسلنا فالتغير فى لفظ الخبر لا فى الاخبار القائم بالذات وهذا كما تقول فى علمه تعالى انه قائم بذاته تعالى أزلا العلم بأن نوحا مرسل وهذا العلم باق أبدا فقبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل وبعد وجوده علم بذلك العلم انه وجد وأرسل والتغير فى المعلوم لافى العلم كما يؤخذ مما مر فى الكلام على العلم والارادة واعلم ان المصنف استدل على قدم الكلام على طريق التنزل أولا منبها على التنزل آخرا بقوله فكيف الخ فقال (لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا فى قدمه معه وحدوثه فيه ولا ممين لاحدهما وجب اثبات قدمه) أى قدم ذلك المعنى (لان الانسب) أى المرجح هو أن الانسب (بالقديم) من حيث هو قديم (قدم صفاته) اذ القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم لاتحادهما فى وصف القدم (ولان الاصل) فى صفات القديم من حيث هو قديم (عدم الحدوث فكيف) لايجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته (اذا بطل قيام الحوادث به) بأدلته المبينة فى محالها فقد وجد المقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال (مع أنه لامانع من قدم كلامه النفسى) تعالى واذا ثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد بين المصنف انتفاء المانع بقوله (اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الاب) من ابن سيولد له (قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه) أى الولد (وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب) بأن خلق الله تعالى له علماً بما فى قلب أبيه من الطلب (صار) ذلك الولد (مأمورا به) أى بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت علم الولد به فان قيل القائم بذات الاب العزم على الطلب وتخيله لانفس الطلب لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال قلنا المحال طلب تنجيزى لامعنوى قائم بذات من هو عالم

بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا فيه والعلم بهما كاف فى اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب الذى دل عليه قوله تعالى اخلع نعليك بذات الله تعالى) أزلا (ومصير موسى) عليه الصلاة والسلام (مخاطبا به) أى بذلك الطلب (بعد وجوده) أى بعد وجود السيد موسى (وخلق معرفته به) أى بذلك الطلب (إذ سمع) أى وقت سماع السيد موسى (لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه أخرى فمن الاول سمع الله لمن حمده ومن الثانى قد سمع الله قول التى تجادلك (هذا قول) إمام السنة الشيخ أبى الحسن على بن اسمعيل (الاشعرى أعنى كون الكلام النفسى مما يسمع) فقد اختلف أهل السنة فى كون الكلام النفسى مسموعا فذهب الاشعرى الى أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية به والكلام النفسى موجود (قاسه) أى قاس الاشعرى سماع الكلام النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف (على رؤية ما ليس بلون) قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها فى الآخرة فقال (فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت) وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضى أبو بكر الباقلانى (واستحال) الامام أبو منصور (الماتريدى سماع ما ليس بصوت) وهو الذى ذهب اليه الأستاذ أبو اسحق الاسفراينى ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلا للخلاف بينهما وبين الاشعرى لانه إما أن يفرض الكلام فى الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكار امكان أن يخلق للقوة السامعة أدراك الكلام النفسى أو يفرض فى الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدى فى كتاب التوحيد مايقتضى جواز سماع ماليس بصوت ثم قال فجوز يعنى الماتريدى سماع ما ليس بصوت اه والخلاف انما هو فى الواقع للسيد موسى عليه السلام فأنكر الماتريدى سماعه الكلام النفسى (وعنده)

أى الماتريدى أنه (سمع موسى عليه) الصلاة و (السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى) وعند الاشعرى أنه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسى قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والحمل على الاسناد الحقيقى ممكن كما مر ولا موجب للعدول عنه وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر (و) على ماقاله الماتريدى (خص) موسى (به) أى باسم الكليم المفهوم من قول المصنف كلام (لانه) أى سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة إذ هو سماع (بغير واسطة الكتاب والملك) ذكره الماتريدى بمعناه فى كتاب التلاويلات و يوافقه ظاهر قوله تعالى نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة (وهو) أى ماذهب اليه الماتريدى (أوجه) عند المصنف قال (لان المخصوص باسم السمع من العلم مايكون ادراك صوت وادراك ماليس صوتا قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعنى العلم مطلقا) عن التقييد بمتعلق ولمن انتصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم مايكون ادرا كابالقوة المودعة فى مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ماليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل فى كلام أبى منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له مايشهد لذلك وقد علمت مماقدمناه أنه لايتحقق فى أصل المسئلة خلاف وأن الخلاف فى الواقع للسيد موسى (وبعد اتفاق أهل السنة) من الاشعرية والماتريدية وغيرهم (على أنه تعالى متكلم) بكلام نفسى هو صفة له قائمة به (لم يزل) تعالى (متكلما) به (اختلفوا فى أنه تعالى هل هو مكلم) بصيغة الفاعل من كلم المضعف بوزن كرم (لم يزل مكلما فعن الاشعرى نعم) هو تعالى كذلك قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما (وعن بعض أهل السنة ونقله بعض متكلمى الحنفية عن أكثرهم) أى أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمى

لايقولون بحدوث الكلام النفسى (قوله متكلم) أى مسمع للكلام معينا لان التكليم اسماع الغير الكلام

الحنفية (لا) قال المصنف (وهو عندى حسن فان معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الأمر و) الذى يتضمنه (النهى كاقتلوا) المشركين (لا تقربوا الزنا لان معنى الطلب يتضمنه) أى يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذى يتضمنه الامر والطلب الذى يتضمنه النهى (فلا يختلف فيه) أى فى أن ذلك الخطاب ليس تكليما بل هو تكلم كامر (إذ هو) أى ذلك الخطاب (داخل فى الكلام القديم) الذى به البارى تعالى متكلم (وانما يراد به) أى بمعنى المكلمية (اسماع لمعنى اخلع نعليك مثلا) ولمعنى (وما تلك بيمينك ياموسى وحاصل هذا عروض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لخصوص بلا واسطة) كما قاله الاشعرى و بلا واسطة (معتادة) كما قاله الماتريدى (ولا شك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان أريد به غير) هذين (الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله سبحانه أعلم) والتحقيق أن الذى يثبته الاشعرى المكلمية بمعنى آخر غير الأمرين اللذين ذكرهما المصنف وهو مبنى على أصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات البارى تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق وأما المكلمية فمأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه أزلا بالمكلف بناء على ماذهب اليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزلا بالمعدوم الذى سيوجد وشدد سائر الطوائف النكير عليهم فى ذلك فالاشعرى قائل بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر أن المكلمية عند الاشعرى بمعنى سوى الأمرين اللذين ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فان قيل اعتراضاً على مذهب الاشعرى التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعلق التنجيزى وهو حادث أما

الازلى فلا ينقطع ولا يتغير لما قدمنا فى الـكلام على الإخبار القائم بالذات من أن التغير فى اللفظ الدال عليه لافيه نفسه وان التغير فى المعلوم لافى العلم فانه يؤخذ من ذلك أن التغير فى متعلق الـكلام وتعلقـه التنجيزى لافى التعلق المعنوى الازلى (وأما قيامه) قسيم لقوله أول هـذا الأصل أما أنه قديم أى وأما قيام الـكلام (بذاته) سبحانه وتعالى أزلا (فلأنه تعالى وصف نفسه بالـكلام) فى قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعاً وقوله وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجـك الجنـة ومواضع أخرى كثيرة (والمتكلم الموصوف بالـكلام لغة هو من قام الـكلام بنفسه لامن أوجد الحروف فى غيره كما صرح الشاعر) وهو الاخطل (فقال

ان الـكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا)

فما ذهب اليـه المعتزلة من أن التكلم فى حقه تعالى ايجاد الاصوات والحروف فى محل مخالف للغة من غير ضرورة بهم الى مخالفتها (ثم لاشك فى اطلاق الـكلام على من قام به الحروف لغـة) هكذا عبارة المتن والمراد اطلاقه فى ضمن اطلاق المتكلم والاوضح أن يقال لا شـك فى اطلاق الـكلام على ماقام بالمتكلم من الحروف لغة (إما مجازاً وإما حقيقة وهو) أى كون الاطلاق حقيقة (أقرب) من كونه مجازاً (لان المتبادر من) قولك (تكلم زيد ونحوه) كـكلام زيد وزيد متكلم (لغة) أى من جهة اللغـة (هو تلفظه) بالحروف المنتظمة والتبادر علامة الحقيقة (فيكون) الـكلام حينئذ (مشتركا لفظيا أو) مشتركا (معنويا مشككا) بكسر الـكاف لامتواطئا وقوله (بناء) متعلق بقوله معنويا يعنى أن القول بأنه مشكك مبنى (على أن الـكلام مطلقا) هو (أعم من) كل من الكلام (اللفظى و) الـكلام (النفسى) وأما كونه مشككا فلأن اللفظى أولى باطلاق الكلام عليه لأن فيه أشهر (و) كونه مشتركا معنويا مشككا (هو الاوجه) لان الاطلاق فى كل من المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم

أعم من كون ذلك المتعلق نفسيا أو لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظي فان الوضع فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التعدد والاصل في الاطلاق الحقيقة (وليس في قوله) أي الشاعر (وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب) أي يقتضي (أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي وهذا) النفي (ظاهر بأدنى تأمل) في علامات الحقيقة والمجاز اذ اللفظي يتبادر عند اطلاق لفظ الكلام والتبادر علامة الحقيقة ولانه لا يلزم من كون اللفظي دليلا على النفسي أن يكون اطلاق الكلام على اللفظي مجازاً (وكيف كان) إطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي أو اللفظي أو الحقيقة والمجاز (لابد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذي هو الطلب والاخبار بنفسه ولو تلفظ لان التلفظ فرع) قيام (ذلك المعنى) بالنفس (و) فرع (العلم به) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجداني (لانك تجد الفرق بين طلب نفسك الشئ وعلمك بذلك الطلب ثم هو) أي قيام ذلك المعنى بالنفس (وصف كمال ينافي الآفة) التي هي العجز عن ادارة المعنى في النفس (فوجب اعتقاد أنه) تعالى (متكلم بهذا المعنى) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسي بذاته المقدسة تعالى (وأما) كونه متكلما (بالمعنى الآخر) أي اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى (على تقدير الأعمية) أي كون الكلام مطلقا أعم من اللفظي والنفسي (فيجب نفيه) عنه تعالى (لامتناع قيام الحوادث به) تعالى (والقول بأن الحروف قديمة) كما قاله الحشوية و بعض الحنابلة (مكابرة للحس) لا يلتفت اليه (للاحساس بعدم السين)

(قوله وأما بالمعنى الآخر) وهو من أوجد الحروف (على تقدير الاعمية) ان الكلام أعم من اللفظي والنفسي ولما تم دليلنا قلنا في الجواب ان حدوث اللفظي ظاهر فيمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فيكون السماع والاتيان والنزول لما يدل على كلام الله لا لذاته والتعلق بالزمان هو المخبر عنه لا الاخبار * والله أعلم (قوله والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس للاحساس بعدم السين

أى لانا ندرك بواسطة الحس عدم السين (قبل الباء) أى قبل تمام التلفظ بالباء (فى بسم الله) الرحمن الرحيم (ونحوه) من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعدم الحرف الثانى من الكلمة قبل تمام التلفظ بالاول والله ولى التوفيق *

قبل الباء فى باسم الله ونحوه) قلت قال شيخ الاسلام أبو العباس أحمد بن تيمية فى جزء أجاب فيه عن فتيا رفعت اليه وأما الحروف فهل هى مخلوقة أو غير مخلوقة فالخلاف فى ذلك بين الخلف مشهور فأما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوقة ولا ما يدل على ذلك بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من قال بان ألفاظ القرآن مخلوقة وقالوا هو جهمي ومنهم من كفره وفى لفظ بعضهم تلاوة القرآن ولفظ بعضهم الحروف وممن ثبت عنه ذلك الشافعى وأحمد واسحق بن راهويه والحميدى ومحمد بن أسلم الطوسى وهشام بن عمار وأحمد بن صالح المصرى ومن أراد الوقوف على نصوص كلامهم فليطالع الكتب المصنفة فى السنة مثل كتاب الرد على الجهمية للامام عبد الرحمن بن أبى حاتم وكتاب الشريعة للآجرى وكتاب الابانة لابن بطة والسنن للكافى والسنة للطبرانى وغير ذلك من الكتب الكبيرة ولم ينسب أحد منهم الى خلاف ذلك الا أن بعض أهل الغرض نسب البخارى الى أنه قال ذلك وقد ثبت عنه بالاسناد المرضى انه قال من قال عنى انى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت أفعال العباد مخلوقة وتراجمه فى آخر صحيحه تبين ذلك وهنا ثلاثة أشياء * أحدها حروف القرآن التى هى لفظه قبل أن ينزل بها جبريل فمن قال ان هذه مخلوقة فقد خالف اجماع السلف فانه لم يكن فى زمانهم من يقول هذا الا الذين قالوا القرآن مخلوق فان أولئك انما عنوا بالخلق الالفاظ وأما ما سوى ذلك فهم لا يقرون بثبوته لا مخلوقا ولا غير مخلوق وقد اعترف غير واحد من فحول أهل الكلام بهذا * منهم عبد الكريم الشهرستانى مع خبرته بالملل والنحل فانه ذكر أن السلف مطلقا ذهبوا الى أن حروف القرآن

مخلوقة وقال ظهور القول بحدوث الحروف محدث وقد ذكر مذهب السلف في كتابه المسمى بنهاية الاقدام* الثاني أفعال العباد وهي حركاتهم التي تظهر عنها التلاوة فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة ولهذا بدعوا من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق لان ذلك يدخل فيه فعله * ثم قال الثالث التلاوة الظاهرة من العبد عقيب حركة الآلة فهذا منهم من يصفها بالخلق ومنهم من ينفي عنها الخلق والصواب أن لا يطلق واحد منهما كما عليه الامام أحمد وجمهور السلف لان في كل واحد من الاطلاقين ايهاما للخلط فان أصوات العباد محدثة بلا شك وقال النبي صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن بأصواتكم والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة* والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته كما أنه اذا قال قال النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات فهذا الكلام لفظه ومعناه انما هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للمخلوق فيه الا تبليغه وتأديته بصوته وما يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهذا من أقبح الغلط وليس في الحجج العقلية ولا السمعية مايدل على حدوث نفس حروف القرآن الا من جنس مايحتج به على حدوث معانيه* والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء لمن استهدى الله فهداه اه وانما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده ما عن المتقدمين منهم والمتأخرين ويعلم مما ذكر صحة مانقل مشايخنا عنهم من أن كلام الله عندهم هو الحروف المؤلفة والاصوات المقطعة وأنه حال في الالسنة والصدور والمصاحف وأنه مع هذا غير مخلوق قاله صاحب التبصرة * وقال وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظي

بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة * وهذا هذيان ظاهر لا أعلم مالهم من حجة فان مشايخنا لم يذكروا لهم شبهة والله أعلم * ويعلم مما ذكر أن السلف الذين عناهم ردوا على من قال ألفاظ القرآن مخلوقة أو قال تلاوته مخلوقة أو قال حروف القرآن مخلوقة وأن بعضهم كفر القائل لذلك وحيث ردوا هذا فهم قائلون بأنها غير مخلوقة كما قال الشهرستانى وان كلام الله لفظى حال فى الالسنة لقوله حروف القرآن التى هى لفظه قبل أن ينزل بها جبريل وقوله والتلاوة فى نفسها التى هى حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة وقوله كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للعبد فيه الا تأديته بصوته وقوله والعبد انما يقرأ كلام الله بصوته ولقوله ومايخفى على لبيب الفرق بين التلاوة فى نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد فى تلاوة القرآن من عمل وكسب وأن الكلام يضاف الى أول من يتكلم به كائنا من كان والناس بعده يؤدون ذلك بحركة الالسنة كقوله قال النبى صلى الله عليه وسلم وهو قد بلغه بحركته وصوته ولم يتعرض للكتابة التى فى المصاحف ويدل لقول أصحابنا فى ذلك ماقرأت فى المعتمد لابى يعلى أن أبا طالب قال لاحمد عن نقوش المصحف والسواد الذى فى البياض فقال أصح حديث فى الباب حديث ابن عمر لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو وعن هذا قال أئمتنا القرآن الذى هو كلام الله تعالى مكتوب فى مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه محفوظ فى قلوبنا بألفاظ مخيلة مقروء بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بذلك أيضا غير حال فيها ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والآذان بل هو معنى قائم بذات الله يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وذلك أن للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة

وهى على مافى الاذهان وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن أو المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم على المحدث مس القرآن (قوله ولايخفى على لبيب الفرق بين التلاوة فى نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ماللعبد فى تلاوة القرآن من عمل وكسب) قلت الذى نعقله الالباء أن ليس قبل تكلم الخلق تلاوة ولا بعد تكلمهم تلاوة وانما التلاوة تكلمهم والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى المدلول عليها بالتلاوة قال الله تعالى اتل ما أوحى اليك من كتاب ربك فتعله صلى الله عليه وسلم تلاوة لا أن فعله شئ والتلاوة شئ آخر والله تعالى أعلم (قوله وانما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا) يعنى جعلوا عمل العبد والتلاوة واحدا والحال أنهما شيآن صوت القارئ وكلام الله تعالى وسنبين بطلان هذا والله أعلم (قوله وأرادوا) يعنى بعض الموافقين والمخالفين (أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهو من أقبح الغلط) يعنى وليست من أفعال العباد وانما هى الكلام القديم فالحاصل أن القراءة نطق القارئ وكلام الله تعالى والمسموع صوت القارئ وكلام الله تعالى وما فى المصحف نقش الكاتب وكلام الله وهذا كله دعوى ليس فيهاما يصلح شبهة فضلا عن حجة ويقال له هل تكلم الله بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب فان كان الاول تحصل منه أنه غير هذه الكلمات التى نسمعها لان التى نسمعها حروف متعاقبة فحينئذ لايكون هذا القرآن المسموع قديما وان كان الثانى فالاول لما انقضى كان محدثا لان ماثبت عدمه امتنع قدمه والثانى لما حصل بعد عدمه كان حادثا فظهر بطلان ما ادعاه وانه هو أقبح الغلط والله تعالى أعلم (قوله وليس فى الحجج العقلية ولا السمعية مايدل

الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى

ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض فى هذا الركن نذكر مسئلة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة) تلك المسئلة (فى صفات الافعال) التى يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحيي والمميت (والمراد) بها (صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها بها (باعتبار أسماء آثارها والكل) أى كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندارجها تحته وصدقه على كل منها (فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم) الذى يدل على تلك الصفة (الخالق والصفة الخلق أو) كان ذلك الاثر (رزقا فالاسم) الذى يدل على تلك الصفة (الرازق) أو الرزاق (والصفة الترزيق أو) كان ذلك الاثر (حياة فهو) أى الاسم الذى يدل على تلك الصفة (المحيى) والصفة الاحياء (أو) كان ذلك الاثر (موتا فهو) أى الاسم الدال على الصفة (المميت) والصفة الاماته ورجوع الكل الى صفة واحدة هى التكوين كما ذكر المصنف هو ماعليه

على حدوث نفس حروف القرآن الامن جنس مايحتج به على حدوث معانيه والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء) قلت ممنوع بل الجواب ناطق بأن الالفاظ مخلوقة والمعنى قديم كما تقدم فى جواب شبهة المعتزلة وكفى فى الحجج العقلية ما قدمناه فى بطلان ما ادعاه والله تعالى أعلم ا قوله الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول وقبل الخوض فى هذا الركن نذكر مسئله اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة فى صفات الفعل والمراد صفات تدل على تأثير لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها والكل يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا) لله تعالى (فالاسم الخالق والصفة الخلق أورزقا فالاسم الرازق والصفة الترزيق أوحياة فهو المحيى أوموتا فهو المميت *

المحققون من الحنفية خلافا لماجرى عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من أن كلا منها صفة حقيقية أزلية فان فى هذا تكثيراً للقدماء جداً (فادعى متأخروا الحنفية من عهد) الشيخ (أبى منصور) الماتريدى وهلم الى عهد المصنف (أنها) أى الصفات الراجعة الى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) المعقود لها الاصول السابقة (وليس فى كلام أبى حنيفة و) أصحابه (المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه) يعنى المتأخرين (من قوله) يعنى قول أبى حنيفة (كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) فان هذا صريح فى قدم الخلق وقدم الرزق وسيأتى من كلام أبى حنيفة تحقيق رجوع القدم الى صفة القدرة (وذكروا له) أى لما ادعوه من قدم الصفات الراجعة الى التكوين وزيادتها (أوجها من الاستدلال) منها وهو عمدتهم فى اثبات هذا المدعى أن البارى تعالى مكوّن الأشياء أى موجدها ومنشئها اجماعا وهو أى كونه تعالى مكون الأشياء بدون صفة التكوين التى المكونات آثار تحصل عن تعلقاتها بها محال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التى بها يحصل الاثر كالعالم بلا علم ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أجيب بأن ذلك أعنى استحالة وجود الاثر بدون الصفة انما تكون فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا نسلم أن التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون إلا فيما لا يزال ولا يفتقر إلا الى صفة القدرة والارادة لا الى صفة زائدة عليهما ومنها

فادعى متأخروا الحنفية من عهد أبى منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقا قبل أن يخلق الى آخر قوله انتهى) قلت قد قال هذا بناء على ماظهر له بالنظر الاول ولا يتم ما ادعاه على ماسنبين ان شاء الله تعالى (قوله فادعى متأخروا الحنفية من عهد أبى منصور أنها

وجوه أخرى فى الاستدلال مقررة مع الاجوبة عنها فى المطولات (والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها) أى تفاصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق) كذا وقع فى المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد وكذا فى غيرهما من فصول صفة التكوين كأن يقال على المنوال الاول والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بايصال الرزق

صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) قلت هذا ظن ظنه وليس كما ظن وسنبين فى القولة التالية (قوله وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين التصريح بذلك) قلت بل هو فى الفقه الا كبر المروى عن أبى حنيفة ومعناه فيما رواه الطحاوى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وان لم يقل صفات الفعل اذ لا يتوقف على هذا وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى وصنف فيه أبو بكر أحمد ابن اسحق بن صبيح الجوزجانى صاحب أبى سليمان الجوزجانى فى كتاب الفرق والتمييز وصنف فيه أيضا محمد ابن أبى أسلم الازدى ووفاته سنة ثمان وستين ومائتين ووفاة أبى منصور سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة (قوله سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) يعنى ولم يدل لهم هذا الاخذ وليس كما زعم انما أخذه المتأخرون من التصريح بأزلية صفات الفعل حيث قال قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء خالق بلا حاجة مميت بلا مخافة ثم عطف على هذا وكما كان بصفاته أزليا فذكر قديم وخالق وصرح بأنها أزلية وزاد على ذلك مايذكره المصنف عنه (والاشاعرة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق) قلت ليس هذا قول الاشاعرة وانما هو قول الكرامية وانما قول الاشاعرة ان التخليق نفس التعلق لا القدرة باعتبار التعلق قال فى شرح العقائد الايجاد أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول

على المنوال الثانى فالتخليق تعلق القدرة بايجاد المخلوق والترزيق تعلقها بايصال الرزق وهذا هو اللائق بطريق الاشاعرة لانهم قائلون بأن صفات الافعال حادثة لانها عبارة عن تعلقات القدرة والتعلقات حادثة (وما ذكروه) يعنى مشايخ الحنفية (فى معناه) أى فى معنى التكوين الذى هو لفظ يجمع صفات الافعال من أنها صفات تدل على تأثير الى آخر ماسبق عنهم (لاينفى هذا) الذى قاله الاشاعرة (و) لا (يوجب كونها) أى كون صفة التكوين على فصولها (صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة) بما ذكر من ايجاد المخلوق وايصال الرزق ونحوهما (و) الى (الارادة المتعلقة) بذلك (ولا يلزم فى دليل لهم) من الاوجه التى استدلوا بها (ذلك) الامر من نفى ماقاله الاشاعرة وايجاب كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر) إذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلمه (بل فى كلام أبى حنيفة) نفسه رحمه الله (مايفيد أن ذلك على مافهم الاشاعرة من هذه الصفات على مانقله) عنه (الطحاوى قال) أى الطحاوى نقلا عنه مانصه (وكما كان) تعالى (بصفاته أزليا كذلك لايزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه

وقال فيه أيضا ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القادر يسمى الخلق وهذا ظاهر فى أنه نفس التعلق لا القدرة باعتبار تعلقها وأما قول الكرامية فقال فى الكفاية وليس يصح تأويل الكرامية ان الله تعالى يسمى فى الازل خالقا بمعنى الخالقية ومعنى الخالقية قدرته على الخلق اه (قوله وليس يلزم فى دليلهم ذلك) قلت ممنوع وسيأتى فى الاستدلال ان شاء الله تعالى (قوله وأمانسبتهم ذلك الى المتقدمين ففيه نظر) قلت فى النظر نظر فقد ذكر ذلك فى الفقه الاكبر المروى عن أبى حنيفه رحمه الله تعالى وفى العقيدة التى رواها الطحاوى كما قدمناه (قوله بل فى كلام أبى حنيفة مايفيد ذلك) قلت بناء على فهمه لاعلى ماقدمناه عنه

البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا) أي والحال أنه لا (مربوب) موجود (ومعنى الخالق ولا) اى والحال أنه لا (مخلوق) موجود (وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بأنه على كل شئ قدير اه فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه) أى الاسم الذى هو الخالق فى الأزل (بسبب قيام قدرته) تعالى (عليه) أى على الخلق (فاسم الخالق و) الحال أنه (لا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا) هو (مايقوله الاشاعرة) لاخلافه (والله الموفق) واعلم أن اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجازاً من قبيل اطلاق مابالقوة على مابالفعل وكذا الرازق ونحوه وأما فى

(قوله فقوله ذلك بأنه على كل شئ قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق) قلت لايصح لان ذلك اشارة الى جميع ماتقدم وقد تقدم أنه قديم بلا ابتداء دائم بلا انتهاء وخالق بلا حاجة ومميت بلا مخافة وأنه مازال بصفاته أزليا فلا تكون الباء للسببية بل هى للمصاحبة التى تقع موضعها مع فيكون التقدير والله أعلم ذلك مع أنه على كل شئ قدير وكل شئ اليه فقير اذ ألوهيته تعالى تقتضى افتقار غيره اليه وعدم افتقاره الى غيره وكل أمر عليه يسير ليس كمثله شئ وهو السميع البصير (قوله فاسم الخالق ولا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل) لو تمشى له هذا عقر عليه اسم رب العالمين فى الازل ولا مربوب فانه لمن له معنى الربوبية ولا يشتق لمن له القدرة على الخلق والله تعالى أعلم (قوله وهذا ماتقوله الاشاعرة) قلت هذا انما تقوله الكرامية والاشاعرة تقول اسم الخالق لمن سيخلق وقد أشار فى شرح العقائد الى رد القولين من قبل الحنفية حيث قال لو لم يكن خالقا فى الازل لزم العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق والله تعالى أعلم ولم يذكر المصنف دليل المسئلة فى هذا الكتاب وأشار اليه فى كتابه المسمى

قول أبي حنيفة كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقا قبــل أن يرزق فمن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر فى مبادئ أصول الفقه وقد وقع فى البحر للزركشى أن اطلاق الخالق والرازق ونحوهما فى حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفات الافعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث

بالتحرير فقال فى الدليل لاصحابنا ولا يشــتق لذات والمعنى قائم بغــيره وهذا ما أشار اليه فى شرح قوله والتكوين صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل أنه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذ الاشــتقاق قائما به أجيب بأن معنى خلقه كونه سبحانه وتعالى تعلقت قدرته بالايجاد وهو أى تعلق القــدرة بالايجاد للمخلوقات اضافة اعتبار تقوم به أى بالخالق * قال المصنف فما اشتق له الخالق الا باعتبار قيام الخلق به لا صــفة متقررة ليلزم كونه محلا للحوادث أو قــدم العالم هذا دفع لما يرد على ذلك التقرير وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قائم به لزم كونه محلا للحوادث أو قدم العالم فقال انما يلزم لو كان تعلقها يوجب وصفا حقيقياً يقوم به تعــالى لــكنه انمــا يوجب اضافة من الاضافات وهى أمور اعتبارية قلت سيقول المصنف فى هــذا الاصل الامر الاعتبارى لاوجود له فلايتعلق به الخلق قال وأورد ان قامت به النسبة الاعتبارية فهو محل للحوادث يعنى لانهــا حادثة وان لم تقم به ثبت مطلوبهــم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى قائما به أى قائما بالمشتق مع أن الوجه أن لايقوم لان الاعتبارى ليس له وجود حقيقى فلا يقوم حقيقة وهــذا ما أشرت اليه أنه سيقول فى الاصل لخلق الافعال والجواب ما أشار اليه بقوله لــكن كلامهم أى كلام الاصوليين أنه يكفى فى الاشتقاق هــذا المقدار من الانتساب الذى هو تعلق القــدرة بالايجاد كما صرح به القاضى عضد الدين وغــيره قلت فيكون كلامهم دعوى على خلاف مقتضى الوجه لتمشية القول بنفى كون التكوين صفة حقيقية قال

لان قوله وان قلنا الخ ممنوع عند الاشعرية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلامه طريق الماتريدية القائلين بقدمها * فان قيل لو كان مجازاً لصح نفيه وقولنا ليس خالقاً فى الازل أمر مستهجن لا يقال مثله قلنا استهجانه والكف عن اطلاقه

فليكن هذا القدر من الانتساب هو المراد بقيام المعنى فى صدر المسئلة ثم هذا الجواب يعنى الناطق بأن معنى خلقه تعالى هو كونه تعلقت قدرته بايجاده ينبو عن كلام الحنفية أى يبعد عن كلام متأخريهم من عهد أبى منصور على مازعم ثم أحال على ماذكر فى هذا الكتاب وقد أسمعتك مافيه وحيث لم يكن عنده الا هذا فقد لزم من دليلهم ماقالوه ولهم أيضا أنه تعالى وصف ذاته فى الازل فى كلامه الازلى بأنه خالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الى المجاز أى الخالق فيما يستقبل أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على أنه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل مايقدر هو عليه من الاعراض وأيضاً انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل وأيضاً لو حدث لحدث إما فى ذاته فيكون محلا للحوادث أو غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقاً ومكونا لنفسه واستحالته ظاهرة وأيضاً هو صفة مدح فلو لم يكن خالقاً قبل أن يخلق لاكتسب بوجودهم صفة مدح فكان مستكملا بغيره ويتعالى الله عن ذلك فهذا ماوعدت به من وجه منع قوله ولم يلزم من دليلهم ذلك والله أعلم ولمشايخنا فى إيجاده تعالى الحوادث طريقان أحدهما القول بقدم الارادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث وثانيهما قدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة فعلى الاول المتجدد فى زمان الوجود تعلق التكوين الازلى المعبر عنه بالاختيار وهو إما نسبة عقلية معدومة متجددة لا حادثة كمحاذاة الشمس أو انجلاء الغيم عن وجهها لوجود الضوء فى الجدار أو حال وتجدد حالتئذ ولا ينافى

ليس من جهة اللغة بل من جهـة الشرع أدبا وكلامنا فى الاطلاق لغة ولا يخفى أنه لا يقال أنه تعالى أوجد المخلوق فى الازل حقيقة لأنه يؤدى إلى قدم المخلوق وهو باطل ٭

﴿ الاصل الاول العلم بأنه تعالى لاخالق سواه ﴾

فهو سبحانه الخالق (لـكل حادث جوهر أو عرض) على اختلاف أنواعه (كحركة كل شعرة) وان دقت (وكل) أى وكـكل (قدرة) لـكل حيوان عاقل أو غيره (و) كل (فعل اضطرارى كحركة المرتعش والنبض) أى وكالنبض وهو حركة

وجود الجملة الموقوف عليها سابقا ولا يلزم منـه اختيار آخر ولا داع اذ من شأن المختار أن تتعلق ارادته متى كان من غير تعليل بالداعى ولئن لزم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير محال وعلى الثانى لامتجدد فى زمان الوجود بل الارادة والاختيار قديمان ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الازلى أن يقتضى جواز صدوره من غير تعليل بالداعى كما أن طبيعة الايجاب تقتضى فجأة الوجود من غير تعليل به وأما تعين الوقت فاما اتفاقى لان طبيعة الاختيار تسـتدعى جواز تعينه من غـير تعليل وإما لان التعلق الازلى عينه لايقال التعلق ونحوه نسب لاتتحقق الامع المنتسبين فـكيف تكون النسب أزليـة والمنتسبان فيما لايزال لانا نقول الاختـلاف بالازليـة والابدية والماضوية والمستقبلية للمقيدين بالامور الاعتبارية مثلنا والا فالجميع حاضر عنـده وكذا الـكلام فى تعلق سائر الصفات على أنا نمنع اقتضاء النسبة تحقق المنتسب مطلقا بل فيما يكون تعلقها من حيث وجود المنتسب معه كالمعية ذهنا أو خارجا بخلاف قبلية الله تعالى من العالم فانها نسبة تقتضى عدم العالم معه ومثله الايجاد الاختيار وتعلقه بخلاف الايجاب والله تعالى أعلم (قوله الاصل الاول) من الركن الثالث (العلم بأنه لاخالق سواه لـكل حادث جوهر أو عرض كحركة كل شعرة وكل قدرة وفعل اضطرارى كحركة المرتعش والنبض أو اختيارى

العروق الضوارب بالبدن (أو اختيارى كافعال الحيوانات المقصودة لهم) وأتى

كافعال الحيوانات المقصودة لهم) قلت فى هذا الاخير الخلاف فقال أهل السنة للخلق أفعال بها صاروا مطيعين وعصاة وجعلوها مخلوقة لله تعالى والحق تعالى يخلق المخلوقات لاخالق لها سواه ولا مبدع غيره كما ذكره المصنف رحمه الله وزعمت الجهمية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذى أن التدبير فى أفعال الخلق كلها لله تعالى وهى كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق النابضة واضافتها الى الخلق مجاز وهى على حسب مايضاف الشئ الى محله دون مايضاف الى محصله فقولنا ضرب زيد وذهب عمرو بمنزلة قولنا طال الغلام وابيض الشعر وزعم جمهور المعتزلة أن الافعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها لاتعلق لها بخلق الله تعالى واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد فقال أبو هاشم وأبو على لايقدر وقال أبو الهذيل وأبو الحسين يقدر وهو القياس على أصلهم لانه قادر بذاته فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور وانما تفرع هذان المذهبان أعنى مذهب الاعتزال والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة وهى أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال اعتبارا بالشاهد فقال الجبرية لاقدرة للعبد على الاختراع فيكون مخترعها الله ضرورة وقالت المعتزلة قدرة العبد على الافعال ثابتة ضرورة الامر بها والامر للعاجز محال فانتفت قدرة البارى عنها ضرورة * وزعم امام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة وأبى الحسين البصرى وعن أبى اسحق الاسفراينى أن المؤثر فى أفعال العبد قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال أبو الحسن الاشعرى ان الله تعالى خلق فعل العبد وقدرته متعلقة بذلك الفعل ولا تأثيرلتلك القدرة البتة فى ذلك الفعل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى فعل العبد من حيث انه حركة وسكون واقع بقدرة الله تعالى ومن حيث انه طاعة أومعصية واقع بقدرة العبد

بضمير العاقل فى قوله لهم تغليبا * (وأصله) أى دليله يعنى دليل العلم بأنه سبحانه الخالق لكل حادث نقلى وعقلى فالدليل (من النقل قوله تعالى الله خالق كل شئ)

(قوله وأصله من النقل قوله الله خالق كل شئ) قلت أورد أن أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية بدليل غرض الآية ألا يرى انها خرجت مخرج التمدح وبدخول أفعال العباد تحتها يزول معنى التمدح بل يثبت معنى يوجب الذم وهذا لان من جملة أفعاد العباد ماهو افتراء على الله ووصف له بما لا يليق بصفاته وشتم له وقتل أوليائه وبسط اليد واللسان فى رسله وأنبيائه ومقابلة سفرائه الى خلقه وأمنائه على وحيه ومبلغى أمره ونهيه بكل مااقتدروا عليه من المكروه ووسعه طوقهم من الجفوة والمتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفيه فى الشاهد الذى هو دليل ينبنى عليه أمور الغائب فكيف الموجد لذلك والمخرج له من العدم الى الوجود فعرف بهذا أنه تعالى لم يرد بهذه الآية وان خرجت مخرج العموم الا الخصوص يحققه أن ذات الله تعالى شئ بلا خلاف بيننا وبينكم وكذا صفاته عند كثير منكم أشياء ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلا تحت هذه الآية لما فى الدخول فيها وزوال ما سيقت له من انبات المدح الى ما يضاده من ثبوت النقيصة الموجبة للمذمة فكذا المختلف فيه ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض الذى سيق له الخطاب على أن العام المخصوص ظنى فلا يستدل به فى أبواب الاعتقاد ويجاب عن الاول بالفرق بين الشاهد والغائب فان الشاهد لم يقم فى العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه فعسى السامعون أن يصدقوا المفترى فتنحط رتبة المشتوم فى أنفسهم فكان سفيها لذلك بخلاف من قام فى العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب اليه فايجاد المفترى ليظهر للسامعين كذبه وافتراؤه فلا يصح الايراد وعن الثانى بأن المفهوم من المتعارف فى مثل هذا الخطاب أن لايدخل المخاطب تحت عموم الخطاب فيحتاج الى تخصيصه بالدليل نحو قول

وقوله تعالى (والله خلقكم وماتعملون حكاية عن قول ابراهيم) عليه الصلاة والسلام (لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولا يمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل مامصدرية) كما ذهب اليه سيبويه أى موصولا حرفيا لايحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لوجعلت موصولا اسمياً والمعنى على المصدرية والله خلقكم وخلق عملكم ولا منافاة فى ذلك للانكار كما يزعمه المعتزله فان قول المصنف ولايمتنع انكاره الخ اشارة الى سؤال من طرف المعتزلة أورده صاحب الكشاف وغيره منهم والى جوابه محصل السؤال أن معنى الآية إنكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينحتونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الانكار إذ لاطباق بين انكار عبادة ماينحتون وبين خلق عملهم * وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية إذ المعنى عليها تعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق عملكم الذى به يصير المنحوت صنمافقد ظهر الطباق (وحينئذ) أى حين إذ جعلت مصدرية (الاستدلال بها) أى الآية (ظاهر) للتصريح بأن العمل هوالفعل مخلوق (أوهو) أى لفظ ما (موصول اسمى) يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذى تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات العموم (فيشمل) فى الآية (نفس الاحجار) المنحوتة (والافعال) طاعات

الرجل أنا ضارب من فى الدار وقاهر من فى البلد لايسبق الى الاوهام أن يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه وان ذكر بلفظ العموم والله تعالى أعلم (قوله وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون حكاية عن قول ابراهيم لهم حين كانوا ينحتون الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها ولايمتنع انكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل مامصدرية وحينئذ الاستدلال بها ظاهر أو هو موصول اسمى فيشمل نفس الاحجار والافعال) قلت لايصح على أصلنا وسأبينه ان شاء الله تعالى

كانت أو معاصى (وأعنى) بالفعل هنا (الحاصل بالمصدر) لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع لما سيأتى من أنه أمر اعتبارى لاوجود له فى الخارج فلايتعلق به الخلق بل نريد الحاصل بالمصدر وهو متعلق الايجاد والايقاع أى ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلا والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالصوم والأكل والشرب والصلاة إذ هى عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر (وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لان الأمر الاعتبارى) وهو الفعل بمعنى الايجاد والايقاع (لاوجود له فلايتعلق به الخلق فوجب اجراؤها) أى الآية (على عمومها) للاحجار المنحوتة والافعال والله ولى التوفيق هذا تقرير كلام المصنف والتحقيق أن عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى الموصولة وصلتها كذلك فمآل المعنى فيهما واحد لأن التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه أو الشئ الذى تعملونه ودعوى

(قوله أعنى الحاصل بالمصدر) يعنى المراد من الافعال الحاصل بالمصدر ولم يبينه (قوله وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لانه هو المفعول بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو) أى الاستدلال بما المصدرية (بناء على ارادة الحاصل بالمصدر لان الامر الاعتبارى لاوجود له فلايتعلق به الخلق) أى فلا يكون مخلوقا (فوجب اجراؤها على عمومها) قلت عمومها هنا عموم المشترك لان الافراد غير متفقة الحدود ولا عموم للمشترك عندنا وهذا الذى ذكره ليس فيه افصاح عن المقصود وربما أوهم فان الكلام فى فعل الفاعل لا مايفعله وتحرير هذا المقام أن الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة للحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة وهى أثر الاول ولا شك أن

عموم الآية للاعيان ممنوعة لأن الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى ايجادهم ذواتها وانما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل عملت الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقى هو أنه حوّله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا يتأتى شمول ما للاعيان بناء على أنها موصول اسمى الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه (و) الدليل (من العقل) على أنه سبحانه الخالق لكل حادث (أن قدرته تعالى صالحة للكل) أى لخلق كل حادث (لاقصور لها عن شئ منه) لأن المقتضى للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات فى اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها والالزم التحكم (فوجب إضافتها) أى اضافة الحوادث كلها (اليه) سبحانه (بالخلق) أى اضافة خلقها اليه لما مر أنه لاخالق سواه وهذا الاستدلال مبنى على ماذهب اليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لامادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم اذ المعتزلى يقول جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة

الثانى موجود واختلف فى الاول وهو ايقاع تلك الحالة فقيل ليس بموجود والالكان موقعا فينتقل الكلام الى ايقاع الايقاع ويلزم التسلسل من طرف المبدا فى الامور المحققة ويلزم عنه ايقاع من ايقاعات محققة لأشياء محققة غير متناهية فيكون الايقاع معدوما على مذهب الجمهور وحالا عند القائلين به فان قلت لزوم المحذورين موقوف على أن لايكون الايقاع عينه وهو ممنوع قلنا الايقاع مع الموقع أمران ليس بينهما حمل المواطأة وكل أمرين

المتميزة مانعاً من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ولما كان هذا الاستدلال لايخلو عن ضعف لابتناء دليله على أمر مختلف فيه يمنعه الخصم أشار المصنف الى ذلك بقوله (ويؤنسه) أى يؤنس هذا الدليل العقلى (فى أفعال غير العقلاء) أى يقويه ويقربه بالنسبة اليها (استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء) من نسج العنكبوت الذى يصل فى الصفاقة الى أن لا يتبين شئ من الخيوط الواهية التى تركب منها وبناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذى لاخلاء بين اضلاع بيوته ولاخلل فيها ثم القاء العسل به أولا فأولا الى أن تمتلئ البيوت ثم يختم بالشمع على وجه يعمها فى غاية من اللطف (فكان ذلك) الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الاتقان وحسن الترتيب واقعا (منه سبحانه وصادراً عنه) دون تلك الحيوانات التى لاعقول لها ولا علم بتفاصيل مايصدر عنها * ولما قرر أن افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكان مذهب أهل الحق أنها مع ذلك مكسوبة للعبد خلافا

كذلك يمتنع وحدة هو يتهما الخارجية فعدم المتعدد فى الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتباريا وقيل موجود لحدوثه بعد العدم ويجوز استناد الايقاع الحادث الى القديم الذى هو التكوين الازلى استناد سائر الحوادث اليه فلا يلزم شئ من المحذورين وفيه بحث لان أثر الايقاع حينئذ مستند الى الايقاع المستند الى التكوين القديم فيلزم الجبر من العبد وان لم يلزم الايجاب من الله تعالى ولان الحدوث بمعنى التجدد مسلم ولا يقتضى الوجود كحدوث العمى وبمعنى الوجود بعد العدم ممنوع ومعنى تجدد مثله وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبره فيه مطلقا أو منسوبا الى شئ كما فى الاضافيات فيترجح أنه معدوم أو حال والله تعالى أعلم * واذا عرفت معنى الحاصل

للمعتزلة والفلاسفة فى زعمهم أنها مخلوقة للعبد بمعنى أنه المستقل بايجادها أورد متمسكهم

بالمصدر فالمفعول عند النحويين هو الفعل عند المتكلمين وان قوله لأن الامر الاعتبارى لا وجود له يتأتى على المرجح وحيث لم يصح عموم الموصول على قولنا فنقول الترجيح لارادة المصدر حتى جوز سيبويه أن يقال أعجبنى ماقمت أى قيامك ولو كان ذا عبارة عن المفعول كان باضمار الهاء وهو عدول عن ظاهر الكلام ولا يجوز ذلك الا بالدليل والدليل على أنه ينصرف عند الاطلاق الى ما بينا قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون أى بعملهم دون معمولهم وقوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون أى بعملكم لان الجزاء يكون بالعمل دون المعمول والله تعالى أعلم * واعلم أن الاشاعرة ذهبوا الى الجبر فقال الغزالى فى التوكل من الاحياء فان قلت انى أجد فى نفسى وجدانا ضروريا انى ان شئت الفعل قدرت على الفعل وان شئت الترك قدرت على الترك فالترك والفعل بى لا بغيرى قلت هبك تجد من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجد من نفسك أنك ان شئت مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة أو لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل لان العقل يشهد بأن الفعل من غير مشيئة واختيار فى هذا المقام لحصول المشيئة فى القلب أمر لازم وترتب الفعل على تلك المشيئة أيضا أمر غير لازم وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى وقال الرازى فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قالت المعتزلة هذه الآية صريحة فى أن الامر فى الايمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض الى العبد واختياره قلت بل هى من أقوى الدلائل على قولنا لأنها صريحة فى أن حصول الايمان موقوف على حصول المشيئة وصريح العقل يدل أن الفعل الاختيارى يمتنع حصوله بدون القصد اليه وبدون الاختيار له وحصول القصد والاختيار ان كان بقصد آخر يتقدمه لزم أن يكون كل قصد واختيار مسبوقا بقصد واختيار الى غير نهاية وهو محال فوجب انتهاء تلك المقاصد والاختيارات الى قصد واختيار خلقه الله تعالى فى العبد على سبيل

سؤالا وجعل الأصل الثانى فى كلام حجة الاسلام جوابا عنه فقال (فان قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا) أى ولكون القدرة مخلوقة للعبد قائمة به (ندرك) نحن معشر العباد العقلاء (تفرقة ضرورية) بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) لناوهى الاختيارية (و) بين (الرعدة الضرورية) أى التى تصدر دون اختيارمنا وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب ولو قيل بان ادرا كنا التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة لله تعالى لكان استدلالا بالمسبب على السبب وهو هنا أقعد لأن المقام مقام اثبات قدرة للعبد بدليلها وهو ادرا كنا التفرقة المذكورة بالوجدان (والقدرة ليس خاصيتها) من بين الصفات (الا التأثير) أى ايجاد المقدور لان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (فوجب تخصيص) عمومات (النصوص) السابق بعضها (بماسوى أفعال العباد الاختيارية فيكونون) أى العباد

الضرورة وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أولم يشأ فالانسان مضطر فى صورة مختار وتمسك المعتزلة بهذه الآية وبقوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين وبالمقدمة الكاذبة (قوله فان قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة الخ) قلت أجمع المليون على أن الله تعالى خلق القدرة والارادة فى العبد لكنا نفسر القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع والمعتزلة يفسرون القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة والارادة تارة باعتقاد النفع أو ظنه وأخرى (١) بمثل يعقبهما ويسمونها بالداعية وجزمه بايجاد الفعل بالاختيار والفعل الذى يوجده العبد من غير داعية اتفاقيا (قوله والقدرة ليس خاصيتها الا التأثير) قلت ليس بمتفق عليه لما علمت من تفسير القدرة عندنا وانما هذا قول المعتزلة (قوله فوجب تخصيص النصوص الخ) قلت لا نسلم لان القدرة عندنا ما ذكرنا (قوله فيكونون) أى العباد

---

(١) قوله بمثل يعقبهما الخ تحرر هذه العبارة اه

(مستقلين بايجاد أفعالهم) الاختيارية (بقدرهم الحادثة) التي تحدث (بخلق الله تعالى) اياهالهم (كما هو) أى ذلك الاستقلال بالايجاد (رأى المعتزلة والفلاسفة بلا فرق) بين الفريقين (غير) الفرق فى كيفية حدوث القدرة وهو (ان قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره) تعالى (عند المعتزلة) لاعتقادهم كأهل الحق انه تعالى فاعل بالاختيار لاموجب بالذات (وبطريق الايجاب) بالذات (عند تمام الاستعداد) من المحل القابل (عند الفلاسفة) لاعتقادهم أنه تعالى عما يقولون موجب بالذات لا فاعل بالاختيار (وإلا) أى وان لا يكن العباد مستقلين بايجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (كان) ايجادها بخلق البارى تعالى (جبرا محضا) إذ الغرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا فى ايجادها واذا كان كذلك (فيبطل الأمر والنهى) إذ لامعنى للأمر بما لايكون فعلا للمأمور ولا يدخل تحت قدرته كان يطلب من انسان خلق الحيوان أو الطيران الى السماء أو يطلب من الجماد المشى على الأرض (فالجواب) من طرف أهل السنة (وهو حاصل الاصل الثانى) فى كلام حجة الاسلام (ان الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب) سبحانه (لها) أيضاً (نسبة الى قدرة العبد فسميت) أى الحركة (باعتبار تلك النسبة) أى نسبتها الى قدرة العبد (كسبا) بمعنى أنها مكسوبة للعبد (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذى هو خاصيتها أى التأثير (فقط إذ قدرة الله تعالى متعلقة فى الازل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها إذ ذاك و)

(مستقلين بايجاد أفعالهم الخ) قلت ممنوع لما قدمنا أن القدرة عندنا ماذكرنا فهذا من البناء على المختلف والله تعالى أعلم (قوله فالجواب وهو حاصل الاصل الثانى أن الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد) قلت الحركة الاختيارية فعل للعبد ووصف له والاضطرار وصف فقط (قوله لها نسبة الى قدرة العبد) قلت عندنا نسبتها الى ارادة العبد (قوله فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا) قلت

هى (عند الاختراع تتعلق به نوعا آخر من التعلق فبطل أن القدرة) من حيث تعلقها (تختص بايجاد المقدور) بها (ولم يلزم الجبر المحض) كما زعم الخصم (إذ كانت) الحركة المذكورة (متعلق قدرة العبد داخلة فى اختياره) وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب هذا حاصل ماذكره حجة الاسلام ولما لم يوافقه المصنف عليه قال (ولقائل أن يقول قولكم) معشر أهل السنة (أنها) أى الحركة الاختيارية (تتعلق بالقدرة) وحق العبارة أن يقال قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة (لا على وجه التأثير) فيها (و) أن التعلق لا على وجه التأثير (هو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن) معشر أهل اللغة العربية (انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس إلا ادخاله فى الوجود وهو ايجاده وقولكم بأن القدرة) الحادثة (تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة فى الازل قلنا) ممنوع وتحقيق المقام أن نقول (معنى ذلك التعلق) الازلى للقدرة القديمة (نسبة المعلوم) الوقوع (من مقدوراتها اليها بأنها ستؤثر فى ايجاده عند وقته) فالباء فى قوله بأنها للالصاق ومدخولها محذوف أى بمعنى أنها ستؤثر فى ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده فالهاء فى وقته عائدة للوجود المفهوم من الايجاد (وذلك أن القدرة انما تؤثر) وقوع الشئ (على وفق الارادة وتعلق الارادة بوجود الشئ هو تخصيصه) أى تخصيص ذلك الوقوع (بوقته) دون ماقبله ومابعده من الاوقات (والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم) معشر الاشاعرة (فلم يكن تعلقها) بالفعل (إلا) على غير ماذكرتم إما (بالتأثير) كما هو الظاهر (أو تبينوا له) أى لتعلقها بالفعل (معنى محصلا ينظر فيه) ليقبل أو يرد (ولو سلم) ماذكرتم من أن

الكسب عندنا متعلق الارادة (قوله ولقائل أن يقول قولكم انها متعلق القدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى الخ) هذامشى مع الاصل فيما يورد من قبل الاشاعرة القائلين بالجبر وفيما أجيب

قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافيا فى ثبوت مدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها اليه تعالى بالخلق حملا للنصوص السابق بعضها على عمومها فانما يسوغ العمل بالعموم اذا لم يجب تخصيصه وهو هنا واجب كما بينه بقوله (فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد) أى باخراج أفعال العباد الاختيارية منها (هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهى ولزومه) أى ولزوم الجبر المحض مبنى (على تقدير أن لا أثر) فى الفعل (لقدرة المكلف) الذى كلف (بالامر) بفعل (والنهى) عن فعل (ولا يدفعه) أى لا يدفع هذا اللزوم (تعلق) لقدرة المكلف بالفعل (بلا تأثير) فيه لبناء اللزوم على نفى أثر القدرة الحادثة ولك أن تقول قول المصنف ان الكسب لا يفهم منه إلا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا فى المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى كما ينبئ عنه كلام حجة الاسلام فى الاقتصاد فانه لما ذكر تعلق قدرة البارى بالافعال وانه على وجه الاختراع وتعلق قدرة العبد وانها نسبه لها اليه لا على وجه الاختراع وأن البارى تعالى يسمى خالقا ومخترعا والعبد لا يسمى بذلك قال فوجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر فطلب فوضع له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على أعمال العباد فى القرآن فقد دل هذا الكلام على أنه معنى اصطلح على تسميته بالكسب وذلك لا ينافى كوننا لا نفهم بحسب اللغة من الكسب إلا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضى وجوب تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص تلك النصوص باخراج فعل واحد قلبى كما سيحققه المصنف ويأتى قريباً ما يوضحه لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية * واعلم أن

به ولم يتم ولم يخلص طريق مشايخنا فى ذلك فانهم يقولون الكسب هو الفعل وله معنى يحصل فى نفسه لقيام الدليل عليه نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم

الاشعرية لاينفون عن القدرة الحادثة إلا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها فى أفعال العباد لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما حقق فى شرح المقاصد وغيره وقد نقل فى شرح العقائد تعريفها بأنها صفة يخلقها الله تعالى فى العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا أنها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى أنها شرط عادى يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بان يقصده قصدا مصمما طاعة كان أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى التى لا يقاومها شئ بايجاد ذلك الفعل فان قيل القدرة عندكم معشر الاشعرية مقارنة للفعل لا قبله فكيف تصور تعليق العبد إياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما اطردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل أو الترك وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفا للنفس أو غير كف لان وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعليقها بالفعل المباشر بان يقصده قصدا مصمما لتحقق وقوعها مع المشروع فيه اذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التى تعلقها شرط هو الكسب الذى هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لائق بكلام المصنف فيما بعد لكنى رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه ردا له وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الاشعرى وبالله التوفيق * وأعلم أن قول المصنف هنا لوجوب تخصيص تلك النصوص بافعال العباد قد يتوهم مناقضته

وقوله تعالى وافعلوا الخير وفى الجزاء أعمالهم حسرات عليهم وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى جزاء بما كسبا وقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون مع ماتقدم من قوله تعالى الله خالق كل شئ وخلق كل شئ

لقوله فيما سبق فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية وليس مناقضا له لان المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أفعال العباد الاختيارية وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل بسبب اخراج أفعال العباد الاختيارية فان النظر فيها والفرق بينها و بين الافعال الاضطرارية أدى الى التخصيص فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص وبالله التوفيق (وما قيل) لبيان أن الفعل مكسوب للعبد تتعلق به قدرته لاعلى وجه التأثير ومخلوق لله تعالى تتعلق به قدرته على وجه التأثير (ايجاد الحركة) برفع ايجاد مبتدأ وقوله (غير الحركة) خبره والجملة وما بعدها هو المقول وهو بدل مما قيل وما مبتدأ خبره قوله فيما بعد فأجنبي والمعنى أن ايجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك (فالايجاد) هو (فعل الله تعالى والموجود وهو الحركة فعل العبدو) العبد (موصوف به حتى يشتق له) أى العبد (منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله فلا يقال لموجد البياض فى غيره أبيض) ولا لموجد السواد فى غيره أسود ولا لموجد الكلام فى جسم متكلم كما مر فى محله (بخلاف من قام به) البياض ونحوه كالسواد والكلام اذ يشتق له منه اسم فيقال أبيض وأسود ومتكلم وقوله (فأجنبي) هو خبر ما كما مر يعنى أن مقول قيل أجنبي عما نحن فيه وهو التعلق لاعلى وجه التأثير (اذ لايتعرض) هذا المقول (الا لكونه) أى العبد (متصفا بالعرض) من البياض والسواد والكلام ونحوها (بعد ايجاد غيره اياه فيه) أى ايجاد غير العبد ذلك العرض فى العبد (وهذا) أى اتصاف العبد بالعرض الذى أوجده غيره فيه (لايوجب دخوله) أى العرض (تحت اختياره)

وخلقكم وما تعملون فيثبت بمجموع الدليلين مع ماتقدم من اجماع المسلمين وعلى أن الله تعالى خلق فى العبد القدرة والارادة أن المقدور نوعان مخترع مكتسب والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين جهة اختراع وجهة اكتساب اختص

بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (فضلا عن تعلق قدرته) أى العبد (به) أى بذلك العرض فلم يفد المقول المطلوب وهو اثبات تعلق قدرة العبد لاعلى وجه التأثير والايجاد (فان قيـل) فى اثبات تعلق قدرة العبد لاعلى وجـه التأثير (قام البرهان) من العقل والنقل كما تقـدم فى صدر هذا الاصل (على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته تعالى ابتـداء بلا واسطة و) قام البرهان أيضا من العقل (على وجوب تعلق قـدرة العبد بافعاله الاختيارية للعـلم الضرورى بالتفرقة بين حركتيه صاعدا وساقطا) بان حركته صاعدا اختيارية وحركته ساقطا اضطرارية (فنقول بهما) أى بالامرين اللذين قام البرهان على كل منهما (وان لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعلق) وهو الثانى منهما (فانه) أى عـلم كيفية هذا التعلق (غير لازم لنا) إذ لسنا متعبدين بتعرف مثـل حقيقة كيفته (قلنا) فى الجواب (حاصـل هذا) الذى قررتموه (اعترافـكم بان العـلم الضرورى بتعلق قدرة العبد بحركته صاعـدا) أمر (ثابت) لاارتياب فيه (ثم) بعد اعترافـكم بذلك (ادعيتم أنه) أى الشأن (ألجأ الى كونه خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وايجاد لاندرى على أى وجه هو ملجئ) وحل هذا التركيب أن قوله ألجأ فعل ماض فاعله قوله آخرا ملجئ وقوله من معنى متعلق بالمعقول وقوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خـلاف أى ثم ادعيتم أنه ألجأكم ملجئ الى القول بكون تعلق قدرة العـبد بالفعل على وجه يخالف مايعقل من معنى تعلق القـدرة بمقدورها وذلك الوجـه المخالف هو أن تعلق قدرة العـبد بلا تأثير منه وايجاد للمقدور وانـكم لاتدرون كيفية ذلك التعلق والعطف فى قوله وايجاد تفسيرى

الله باحـداها واختص المحدث بالاخرى ثم ان المصنف رحمه الله لمشيه مع الاصل لم يجب عن هذا ثم قال وما قيل ايجاد الحركة الخ وقال ان هذا أجنبي ثم أورد قوله فان قيل قام البرهان وهكذا الى أن قال واعلم ان مسلك الطريق

(و) ذلك الملجئ (هو براهين وجوب استناد كل الحوادث الى القدرة القديمة بالايجاد) وقد تقدم بعضها فى صدر هذا الاصل (وهو) أى ماأدعيتموه من أنه ألجأكم الى تلك البراهين المشار اليها (غير صحيح فان تلك البراهين انما تلجئ لولم تكن) أى تلك البراهين (عمومات لا تحتمل التخصيص) كذا فيما رأيته من النسخ واللائق حذف لا بان يقال لو لم تكن عمومات تحتمل التخصيص بان كانت غير عمومات أو عمومات لاتحتمل التخصيص و يدل لكون اللائق حذف لا أنه المناسب لقوله (فاما اذا كانت اياها) أى فاما اذا كانت عمومات تحتمل التخصيص (ووجد ما يوجب التخصيص فلا) تلجئ البراهين المشار اليها الى ما ذكرتم (لكن الامر كذلك) وهو أن البراهين المذكورة عمومات تحتمل التخصيص لها مخصص (وذلك المخصص أمر عقلى هو أن إرادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض) وقوله (المستلزم) صفة كاشفة للجبر المحض لان من شأن الجبر المحض أنه مستلزم (لضياع التكليف و بطلان الامر والنهى) وفى ذلك ابطال الشرائع وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لا يقتضى اسناد جميع أفعال العباد اليهم وانه يكتفى فى بيان حقية مذهب أهل السنة باسناد جزئى واحد قلبى هذا ومما يضعف رعاية احتمال التخصيص و يقوى المحافظة على العموم ما أمكن أن سياق النصوص المشار اليها فى معرض التمدح ينافى التخصيص فليتأمل

المرضى عنده الرافع للجبر ولم يندفع به كما سأنبه عليه ومحصل قول غيره انه لما ثبت باجماع المليين ان الله خلق فى العبد القدرة والارادة الا أن قدرته لا تستقل بالتأثير لان الحالة الحاصلة من المصدر الذى لايشك فى وجودها ربما لا تترتب على الارادة مع وجود سلامة الآلات والاسباب وتوفر الدواعى وتوجه الارادة المسمي بالقصد والاختيار كما قصدوا أذى الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولم يتيسر لهم وربما ترتبت حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله

ولما كان ما ذكره المصنف انما يأتى فى النقليات لان العموم وتخصيصه من خصائص النقليات ورد أن يقال بقى أن يكون الملجئ هو البراهين العقلية وما ذكرت لاتعرض فيه لها فاجاب عنه بقوله (وأما ما ذكروه من العقليات مما موضعه غير هذا المختصر) كتأليفات الامام والمواقف والمقاصد وشرحيهما (فليس شئ منها لازما) للخصم يصلح مستند الالجاء المدعى (على ما يعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل) فيها (وكيف) يكون شئ منها لازما (ولو تم منها ما) أى دليل (يلجئ الى ما ذكر) من كون التعلق على وجه يخالف المعقول (استلزم ما ذكرنا) من (بطلان التكليف وقد قدمنا ان تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه) أى لا يدفع استلزامه بطلان التكليف (لان الموجب للجبر) أى للقول بالجبر المحض (ليس سوى أن لا تأثير) أى ليس سوى قولنا بانه لا تأثير (لقدرة العبد فى ايجاد فعل) أصلا (وهو) أى الجبر والمراد اعتقاد الجبر (باطل وملزوم الباطل باطل) فملزوم الجبر وهو موجبه يعنى اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد فى ايجاد فعله باطل (ولهذا صرح جماعة من محققى المتأخرين من الاشاعرة بأن مآل كلامهم هذا) أى مرجع قولهم ان قدرة العبد تتعلق لا على وجه التأثير الذى يؤل اليه آخرا (هو الجبر وان الانسان مضطر فى صورة مختار) لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تأثير لقدرته المقارنة (واعلم أنا لما ذكرنا) آنفا (أن ما أوردوه من) متمسكاتهم (العقليات التى ظنوا

كخرق العادات من قطع مسافة سنة فى طرفة عين وغيره فدل أن القدرة العبدية العادية غير مستقلة بالتأثير وأن الحالة الحاصلة من المصدر موقوفة على وجودات كوجود البارى ووجود العبد ووجود قدرته وارادته وغيرها وعلى معدوم أو حال هو نفس ايقاعها ان كان معدوما وتعلقه بها ان لم يكن اذ لابد من تعلق ومشيئة بين وجوديهما المستقلين فان كان كل تعلق موجودا كان هناك أمور موجودة غير متناهية ودعوى العينية فى الامور المحققة غير صحيحة

إحالتها استناد شيء) أي ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شيء (من الافعال الاختيارية الى العباد لم تسلم) هذا خبر ان أي لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات لم تسلم من القدح ونبهنا على بطلانه بالاستلزام الذي ذكرناه (لم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك) أي من تأثير قدرة العبد في الفعل لانا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع من ذلك (فانه لو عرف الله تعالى) العبد (العاقل) أي أعلمه (أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل) لما امر به من الخير (والترك) لما نهى عنه من الشر (ثم كلفه باتيان الخير) اى بان يأتي به (ووعده عليه) أي (على الاتيان به الثواب وترك الشر) أي وكلفه بترك الشر (وأوعده عليه) أي على الشر اذا أتى به بالعقاب وقوله (بناء) متعلق بقوله كلفه اى كلفه بذلك بناء (على ذلك الاقدار) أي خلق القدرة المذكورة (لم يوجب ذلك) هذا جواب لو أي لو وقع ما ذكر من تعريف الامرين وخلق القدرة والتكاليف عما ذكر لم يوجب وقوع هذه الامور (نقصا في الالوهية) ليكون مانعا من القول بتأثير قدرة العبد (اذ غاية ما فيه) أي ما في وقوع الامور المذكورة (أنه) تعالى (أقدره) أي أقدر العبد العاقل (على بعض مقدوراته تعالى كما أنه أعلمنا) معشر العباد العقلاء (بعض معلوماته سبحانه تفضلا) منه تعالى ولم يوجب ذلك نقصا في الالوهية وفاقا منا ومنكم وقوله (وان كان قد يرى) أي يظن (فرق بين العلم والخلق) اشارة الى

فتلك الحالة لتوقفها على الامور الموجودة مستند ايجادها الى موجد تلك الموجودات ولتوقفها على غير الموجودات الموقوف تجدده على العبد استند نسبتها اليه مثاله ملك عم العباد وهبا ونصحا نادى أن كل من وجدته محاذيا لنظري أعطيه ألف دينار فرأى شخصا محاذيا لنظره ووهبها فلا شك أن الاعطاء من الملك لا من الشخص كالخلق والمحاذاة منه لا من الملك كالكسب وذلك لان الاختياري الذي لم يسبقه اختياري آخر من العبد مثلا لما لم يكن

سؤال بإيراد جوابه أما السؤال فهو أن يقال جعلكم الخلق كالعلم فيما ذكرتم قياس مع وجود الفارق وهو أن الخلق من خصائص الالوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض بخلاف العلم فقد ورد فى الكتاب العزيز اثبات العلم للعباد فى غير موضع وقوله (لكن لا يقدح) هو الجواب أى ما أبديتموه من الفرق لا يقدح فى المقصود وهو أن أقدار العبد على بعض المقدورات لا يوجب نقصا فى الالوهية (كما ذكرنا) آنفا (اذ كان سبحانه غير ملجأ) بصيغة المفعول (الى ذلك) أى الى اقدار العبد على بعض المقدورات (ولا مقهور عليه) ليلزم النقص المحذور (بل فعله سبحانه باختياره) أى بإرادته تعالى (فى قليل) من المقدور (لا نسبة له بمقدوراته) أى الى مقدوراته التى لا تتناهى فالباء هنا بمعنى الى كما فى قوله تعالى وقد أحسن بى أى الى وستعرف أن ذلك القليل الذى هو محل قدرة العبد هو العزم المصمم وقوله (لحكمة) متعلق بقوله فعله أى فعل تعالى ذلك الاقدار لحكمة (صحة التكليف واتجاه الامر والنهى) فان نفى تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه الامر والنهى كما مر (مع أنه) أى مع أن ذلك القليل الذى أقدر عليه العبد من أفعاله اذا أوجده (لا تنقطع نسبته اليه) أى الى البارى (تعالى بالايجاد لان ايجاد المكلف لها انما هو بتمكين الله تعالى اياه منها واقداره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل اليه) تعالى (بالايجاد وقطعها) أى قطع نسبة الايجاد (عن العباد) كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون انا كل شئ

شئ من الموجودات التى يتوقف وجوده عليها من العبد كان اسناد وجوده الى العبد دون من صدر عنه الوجودات الموقوف عليها فى غاية الركاكة ولما لم يكن مطروحا فى سلسلة التوقف كان اسناد كسبه اليه مستقيما فان الكسب السعى فى مقدمات الوجود ليس الا وليس معنى إستناده الى الله خلقا استناد الوجودات التى يتوقف عليها حتى يقال لا نزاع فى ذلك بل استناده لاستنادها

خلقناه بقدر هل من خالق غير الله فان قلت الفرق الذى تقدم ذكره قادح باعتبار أن الله تعالى أخبر بانه علم العباد بعض معلوماته وأخبر بانه لاخالق غيره وبانه خالق كل شئ أى موجده فلو أوجد العبد شيئا لزم الخلف فى خبره تعالى والخلف فى خبره تعالى محال قلنا نمنع لزوم الخلف فى خبره تعالى لان خلق الشئ هو الاستقلال بايجاده فى خبره تعالى والعبد لا يستقل بايجاد شئ بل العزم الذى قلنا انه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد والتمكين من ذلك العزم كما سيأتى فلا استقلال للعبد بشئ فلا خلف فى خبر الله تعالى وقوله (فلنفى) علة سابقة على ماهى علة له وهو الوجوب فى قوله وجب أى لاجل نفى (الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص) أى وجب بالدليل العقلى تخصيص عموم الكل الذى اقتضى السمع نسبته اليه تعالى بالايجاد (وهو) أى ما ذكر من نفى الجبر وتصحيح التكليف أى الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفى المذكور (لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد اليهم بالايجاد) أى على أن ينسب اليهم أنهم موجدون لجميع أفعالهم (بل يكفى لنفيه) أى الجبر نسبة الفعل الواحد وهو العزم الآتى ذكره اليهم وتقرير ذلك (ان يقال جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات) انما يوجد بخلق الله تعالى (وكذا التروك التى هى أفعال النفس) لان المراد من الترك كف النفس عن الفعل وذلك الكف فعل للنفس اذلا تكليف الا بفعل كما تقرر فى محله والمقصود هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك (من الميل) الى الشئ الذى تكف عنه النفس

ثم ان ذلك الامر العدمي المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر وغيرها اذلاقبح فى خلقها فان خلق المعصية وارادتها ليس بقبيح لجواز اشتمالها على حكمة بل القبيح كسبها كما لوكان اعطاء الملك ألف دينار فى المثال المذكور مع علمه بأن تلك الالف يصرفها هذا الشخص لما يفضى الى اتلاف

(و) من (الداعية) التى تدعو اليه (و) من (الاختيار) له انما يوجد الجميع (بخلق الله تعالى) وجهة توقف التروك على ذلك ظاهرة اذ لا يتحقق كف النفس الا عما مالت اليه ودعت له وتعلق به الاختيار والحاصل أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (لا تأثير لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته) أى العبد هو (عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الامور فى باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجها صادقا للفعل) أى وتوجهه للفعل (طالبا اياه) توجها لا يلابسه شوب توقف ومابعد قوله عزما مصمما كالتفسير الموضح له وهذا العزم المصمم هو محل تأثير قدرة العبد وهو مسمى الكسب عند الحنفية (فاذا أوجد العبد ذلك العزم) المصمم (خلق الله) تعالى (له الفعل) عقبه (فيكون منسوبا اليه تعالى من حيث هو حركة) لانه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (و) يكون منسوبا (الى العبد من حيث هو زنا ونحوه) من الاوصاف التى يكون بها الفعل معصية وعلى منوال ذلك فى الطاعة كالصلاة تكون الافعال التى حقيقتها منسوبة الى الله تعالى من حيث هى حركات والى العبد من حيث أنها صلاة لانها الصفة التى باعتبارها عزم العزم المصمم

نفسه لكنه يعطيها ليتمعظ بها غيره فلا يسألها أولا تصرفها الى مثله (قوله وانما محل قدرته عزمه الخ) قالوا ومذهبنا خير من الامرين ومنزلة بين المنزلتين وهو أن الافعال الاختيارية لله تعالى خلقا وايجادا وللعبد كسبا واختيارا وفسرناها تارة بما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية أو لا معها وأخرى بما وقع لا فى محل قدرته أوفيه وقد تقدم مايتوقف عليها وقال غيره لما فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والارادة بصفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع نقول بجعل العبد ارادته متوجهة نحو الفعل فيوجد الله الفعل عند آخر السبب فتعلقها هو الاختيار والقصد والكسب والايقاع والفعل والجواب عما استدل به الرازى أن حصول الاختيار الجزئى ضروره

واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه الله تعويل على مذهب القاضى الباقلانى وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية فمتعلق تأثير القدرتين مختلف كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره لتعلق ذلك بعزمه المصمم أعنى قصده الذى لا ترددمعه غير أن المصنف اوضح القول فيه ولعله أعالم يعز ما ذكره الى القاضى لان من توجيهه مالم يقع مصرحا به فى كلامه وان كان منطبقا عليه (وانما يخلق الله سبحانه هذه) الامور (فى القلب) يعنى الميل والداعية والاختيار (ليظهر من المكلف ماسبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة) للامر الالهى (أو طاعة) له (وليس للعلم خاصية التأثير ليكون) المكلف (مجبورا) على ماسبق العلم بظهوره منه (لما) أى الدليل (عساه يتضح من بعد) وقد أوضح فى آخر الاصل الثالث الذى يلى هذا الاصل وقوله (ولا خلق) بلفظ المصدر عطف لجملة منفية على جملة منفية وهى قوله وليس للعلم أى وليس خلق (هذه الاشياء) أى الميل والداعية والاختيار للمكلف (يوجب اضطراره الى الفعل لانه) تعالى (أقدره فيما يختاره ويميل اليه عن داعية) تدعوه اليه (على العزم على فعله وتركه) ولا اضطرار مع الاقدار على العزم على كل من الفعل والترك ولما كان الاقدار على العزم على فعل مع خلق الميل اليه والداعية له ظاهرا بخلاف الاقدار على العزم على ترك ما خلق الميل اليه والداعية له بينه بقوله (اذ من المستمر) أى من الامر المعروف

يقتضى عدم اختياره وارادته والقدرة عليه فلا يصح والتفرقة فى الفعل الاختيارى بين الفعل والترك ثابتة ضرورة والاستدلال فى مقابلة التفرقة الضرورية لايصح وعما قال الغزالى بأن نسبة المشيئة عدمية فلا تكون محل الاختيار والله أعلم وعن تمسك المعتزلة بالآية أن المفوض الى العبد المشيئة وهى لا تستلزم خلقه لما يشاء وعن الآية الاخرى وهى قوله تعالى فتبارك الله

الذى لا يتخلف (ترك الانسان لما يحبه و يختاره وفعل شئ وهو يكرهه لخوف)من سطوة جبار أو حياء ممن يجله و يؤثر امتثال أمره ونهيه (فمن ذلك العزم الـكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه) أى نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد (و) عنه أيضاً صح (ثوابه) أى يثاب بالطاعة (وعقابه) أى أن يعاقب بالمعصية (وذمه) بفعل مالا ينبغى شرعا (ومدحه) بفعل ماهو حسن شرعا (وانتفى بطلان التكليف و) انتفى (الجبر المحض وكفى فى التخصيص) أى تخصيص تلك العمومات السابق بعضها (لتصحيح التكليف) أى كفى لاجل تصحيح التكليف (هذا الامر الواحد) الذى جعل متعلقا لتأثير قدرة العبد (واستغنى) بهذا الامر الواحد (العزم المصمم) على الفعل (وماسواه) أى ماسوى العزم المصمم (مما لايحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة) المخلوقة (المتأثرة عن قدرته تعالى والله سبحانه أعلم ومع ذلك) أى ومع ماذكرناه من أن العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة (فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق من الله تعالى بل لا يقع) هذا العزم الموصوف بالحسن (الا بتوفيق منه تعالى تفضلا) لا وجوبا (فان الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس) ثلاثتها (موانع) من العزم المذكور (تشبه القواسر) أى تشبه الامور الحاملة على ترك العزم قهرا (لقوة استيلائها) على الانسان (فلا يغلب) بحيث يصمم العزم على خلاف ماتدعو اليه (الا بمعونة التوفيق) من الله سبحانه للعبد (وليس لاحد على الله تعالى أن يوفقه) لانه لا يجب على الله شئ كما سيأتى بيانه فى الاصل الرابع (بل) العبد

أحسن الخالقين وقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير فان الخلق هنا بمعنى التقدير وعن المقدمة الكاذبة بان المقدور الواحد انما يستحيل دخوله تحت قدرتين بجهة واحدة وليس كلامنا فيه انما كلامنا فيما اذا كان بجهتين مختلفتين قدرة الايجاد وقدرة الكسب وهذا لا استحالة فيه على ما بينا والله

(اذا أعلمه) الله تعالى (طريقى الخير والشر وخلق المكنة) من كل منهما (له فقد أعذر اليه) أى أزاح عذره منهيا ازاحة العذر اليه فأعذر مضمن معنى أنهى (وعدم التوفيق وهو الخذلان وهو) أى الخذلان (أن يدعه مع نفسه لاينصره ولا يعينه عليها) وقوله (لايسلبه) هو خبر المبتدأ الذى هو عدم التوفيق وما بينهما اعتراض والمعنى أن عدم التوفيق لايسلب العبد (المكنة) أى التمكن (من ذلك العزم التى خلقها له) نعت للمكنة (وهذه) المكنة وسيأتى أنها عبارة عن سلامة الاسباب والآلات (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لاتتقدم على الفعل) بل تكون معه توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة (حتى قد يقال) بناء على ماذهبوا اليه (ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف وهو الطلب الالزامى لما فيه كلفة (يكون قبل) وجود (الفعل) المطلوب (بالضرورة) لان طلب الفعل بعد وجوده طلب لتحصيل الحاصل وهو محال (ومقارن المتأخر) عن شئ (غير موجود مع المتقدم) عليه فالقدرة المدعى أنها انما تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفا بما لاقدرة عليه وقوله (فان المراد) بيان لكون المكنة غير القدرة المذكورة وتقريره أن المراد (بتلك القدرة) التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لاتتقدم على الفعل هو (القدرة التى) يقام (بها الفعل وهى قدرة جزئية) أى فرد هو جزئى حقيقى (مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق) تلك القدرة الجزئية (مع الفعل)

تعالى أعلم (قوله وهذه) أى القدرة التى محلها العزم (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لاتتقدم على الفعل) وهى المسماة بالاستطاعة (حتى قد يقال ان التكليف بغير المقدور واقع لانه) أى التكليف (قوله فان المراد بتلك القدرة) التى ذهب أكثر أهل السنة الى أنها لا تتقدم الفعل هى (القدرة التى بها الفعل وهى قدرة جزيئة مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل

لاقبله وهى القدرة المستجمعة لشرائط التأثير وهى عرض جزئى فالمتقدم على الفعل الممكنة والمتأخر عنه الأمتثال (وقولنا يقام بها الفعل تساهل) فى العبارة اذ المقيم للشئ متقدم عليه (وانما هى) أى القدرة المذكورة (معه) أى مع الفعل لاقبله (اذ كان الفعل) عند أهل السنة (انما هو أثر قدرة الله سبحانه) وحذف لفظة كان هنا أولى من ثبوتها

وقولنا يقام بها الفعل تساهل انما هى معه اذ كان الفعل انما هو أثر قدرة الله سبحانه)قلت قال سيف الحق اعلم ان الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعانى وفى اصطلاح أهل الكلام انهم يريدون بها كلها شيأ واحدا اذا أضافوها الى العباد ويجعلونها فى عرفهم بمنزلة الاسماء المترادفة كالاسد والليث وأشباه ذلك * ثم الاصل أن المسمي باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان أحدها سلامة الاسباب وصحة الآلات قال فى الكفاية والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة ولاخلاف فى أنها سابقة على الفعل وهى شرط صحة التكليف قال سيف الحق تحد بانها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار * والقسم الثانى معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى يشار اليه سوى انه ليس الا عرضا للفعل وهو عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به أفعاله الاختيارية وهو علة للفعل ويساعدنا عليه البغدادية من المعتزلة وأنكرت البصرية ذلك وزعمت انها سبب وفى الجملة يجعل المحدث فاعلا به ثم الدليل على وجود الاستطاعتين وانقسامهما الى قسمين هو قوله تعالى فمن لم يستطيع فاطعام ستين مسكينا والمراد منه استطاعة الاسباب والآلات اذ لا يتصور وجود قدرة أداء الصوم من قبل الشروع فى أدائه ويستحيل بقاء القدرة التى كانت موجودة عند الصوم الى شهرين فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الاسباب وصحة الآلات والدليل عليه ماعنى الله تعالى من قال لاهل النفاق لو استطعنا لخرجنا معكم وكذبهم

الله تعالى فى ذلك القول ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التى هى حقيقة قدرة الفعل ما كانوا بنفيها عن أنفسهم كاذبين اذ لاشك إن الاستطاعة لفعل الجهاد لاتنتفى من وقت كونهم بالمدينة الى أن يلقوا العدو ويباشروا القتال وكان الخروج مطلوبا لذلك وحيث كذبهم دل انهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على مابين الله بقوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى أن قال انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء وكذلك قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا والمراد استطاعة الآلات وكذا قولة تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والمراد الزاد والراحلة لاحقيقة قدرة الفعل فهذه الآيات دليل ثبوت استطاعة الاسباب والآلات وأما دليل ثبوت الاستطاعة التى هى حقيقة القدرة فقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد منه نفى حقيقة القدرة لانفى الاسباب والآلات لانها كانت ثابتة وانما المنفى عنه حقيقة القدرة وتحقيقه أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم والذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الاسباب وصحة الآلات لا بانعدام سلامة الاسباب والآلات لان انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن بصنعه بل هو فى ذلك مجبور فاما انتفاء حقيقة القدرة فوجب ذمهم لان انعدامها مع سلامة الاسباب وصحة الآلات كان بصنعه لاشتغاله بضد ما أمر به يحققه أنه خص بنفى هذه الاستطاعة الكافر وانتفاء تلك الاستطاعة يستوى فيه المسلم والكافر وانما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام انك لن تستطيع معى صبراً والمراد منه حقيقة قدرة الصبر لا أسباب الصبر والآلات فان تلك كانت ثابتة ألا ترى انه عاتبه على ذلك ولا يلام امرؤ عدم آلات الفعل وأسبابه انما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به أو شغله إياها بضد ما أمر به والله الموفق وبطل بهذا قول من يقول الاستطاعة الانسان اذ ليست هى معنى وراء المستطيع بل الانسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة كما ذهب اليه النظام وعلى الاسوارى

وأبو بكر الاصم لانا بينا بالدليل ثبوتها وهى عرض من الاعراض ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم والذى يدل على ثبوتها انا اذا وجدنا الانسان سليم الجوارح ليس بذى آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلا ثم وجدناه فى حالة أخرى قادراً على حمل مائة رطل من غير زيادة فى أجزاء أعضائه ونظيره خيطان منشوران لايصعب قطعهما واذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة فى أجزاء الخيطين بل لحدوث الفعل وهو عرض فى نفسه وبهذا يبطل قول عثمان واتباعه وثمامة بن الاشرس وبشر ابن المعتمر ان الاستطاعة ليست غير سلامة الاسباب وصحة الجوارح وتخليهما عن الآفات وبهذا يبطل أيضاً قول ضرار وحفص الفرد انها بعض المستطيع لما ثبت أنها عرض والقول بكون العرض بعض الجسم محال وأجمع القائلون بالاستطاعة المثبتون للعبد الاعمال ان الاستطاعة الاولى تتقدم الفعل فان اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشى والزاد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج فاما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا فى جواز تقديمها على الفعل فقال أصحابنا وجميع متكلمى أهل الحديث والنجارية انها تكون مع الفعل ومحال تقدمها عليه وقالت المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية هى سابقة على الفعل وشبهتهم فى ذلك قوله تعالى خذوا ما أتيناكم بقوة يايحيي خذ الكتاب بقوة والاخذ بالقوة انما يتحقق اذا تقدمت على الاخذ كالاخذ باليد والمعقول لهم ان العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفا بما ليس فى وسعه وقد قال الله تعالى لايكلف الله نفساً الا وسعها ولان تكليف ماليس فى الوسع خارج عن الحكمة ولان الكافر مأمور بالايمان فلو ثبتت له القدرة على الايمان ثبت ماقلنا واذا لم تثبت كان معذوراً ولم يكن تعذيبه عدلا ولنا النص والمعقول أما النص فقوله تعالى انك لن تستطيع معى صبراً ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك ولم يستثن موسى صلى الله عليه وسلم فى قوله ستجدنى ان شاء الله صابراً لان الاستثناء لما لم يكن لا لما كان*وأما المعقول فمن

(قال القاضى أبو بكر) بن الطيب الباقلانى مقدم أهل السنة وهو المراد حيثما أطلق القاضى فى كتب الكلام (ان الله تعالى لايخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهى من الفعل) أى بالنسبة اليه (بمنزلة المشروط من الشرط فالقدرة

وجوه أحدها أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الرب وذلك محال* والثانى انا أمرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى فلو كانت المعونة قبل الفعل لكان الامر بسؤال المعونة لغوا *والثالث أن القدرة الحادثة عرض والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل فيستحيل الفعل بدون القدرة واذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية فلو تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل وصار حصول الفعل فى حال وجود القدرة مستحيلا وفى انعدامها واجبا وهذا محال فان قيل القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل قلنا القدرة التى تحدث مقارنة للفعل ان كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وان كانت قدرة فعل آخر تتعقبها كان كل فعل وجد وجد بلا قدرة وأما الآية فمحمولة على الاستطاعة الاولى على أن الآية دليلنا لان الاخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الاخذ لاقبله كالاخذ باليد وأما قولهم الكافر معذور ان لم يكن له قدرة الايمان قلنا هذا الاشكال لم يرد على قول من قال الاستطاعة تصلح وهو قول أبى حنيفة وجواب من قال بانها لاتصلح للضدين ان انعدام قدرة الايمان كان بتضييعه القدرة وممنوع القدرة معذور فاما مضيع القدرة لايكون معذورا وأصحابنا رحمهم الله تعالى اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الاولى دون الثانية والاشعرية لايشترطونها لصحة تكليف مالايطاق عندهم والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الاسباب والآلات فى اشتراط التقدم وألحقت الجبرية سلامة الاسباب بحقيقة القدرة فى عدم الاشتراط (قوله قال القاضى أبو بكر ان الله تعالى لايخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل تحتها فهى من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط) فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط

كالمشروط والفعل كالشرط فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لاتوجد القدرة) الحادثة (بلا فعل ويجوز) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة اذ يجوز (أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة) أي المسماة بالمكنة (شرط التكليف مقدمة عليه) ضرورة وجوب تقدم الشرط على المشروط (وهي عبارة عندهم) أي عند أهل السنة (عن سلامة الآلات) أي آلات الفعل (وصحة الاسباب) أي أسبابه (بناء على أن من كان كذلك) أي سليم الآلات وقد صحت له الاسباب (فان الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل كذا أجرى سبحانه العادة) لايسئل عما يفعل سبحانه (ومن مشايخنا) معشر أهل السنة (من ذهب الى أن القدرة) المقابلة للمكنة أعني المستجمعة لشرائط التأثير (تتقدم حقيقاته على الفعل) وبالله التوفيق تم الجزء الاول

فكما لا يوجد المشروط بلا شرط لا توجد القدرة بلا فعل ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط قلت قد تقدم قول أصحابنا بانها علة وهذا الذي ذكره القاضي على أصلهم في انه يوجد الفعل بلا قدرة (قوله وهذه القدرة) أي التي أشار اليها أولا شرط للتكليف متقدمة عليه وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الاسباب الى آخره وقد بيناذلك (قوله ومن مشايخنا من ذهب الى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل) قلت لم يريدوا هذه القدرة التي نتكلم عليها وانما أرادوا قدرة الله تعالى * قال الامام القونوي كثير من أصحابنا يقولون ان قدرة الباري جل وعلا قدرة الاختراع وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعاً وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها في العدم فاما القدرة الحادثة فغير صالحة للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها فيكون كسياله انتهى والله أعلم

فهرس الجزء الأول